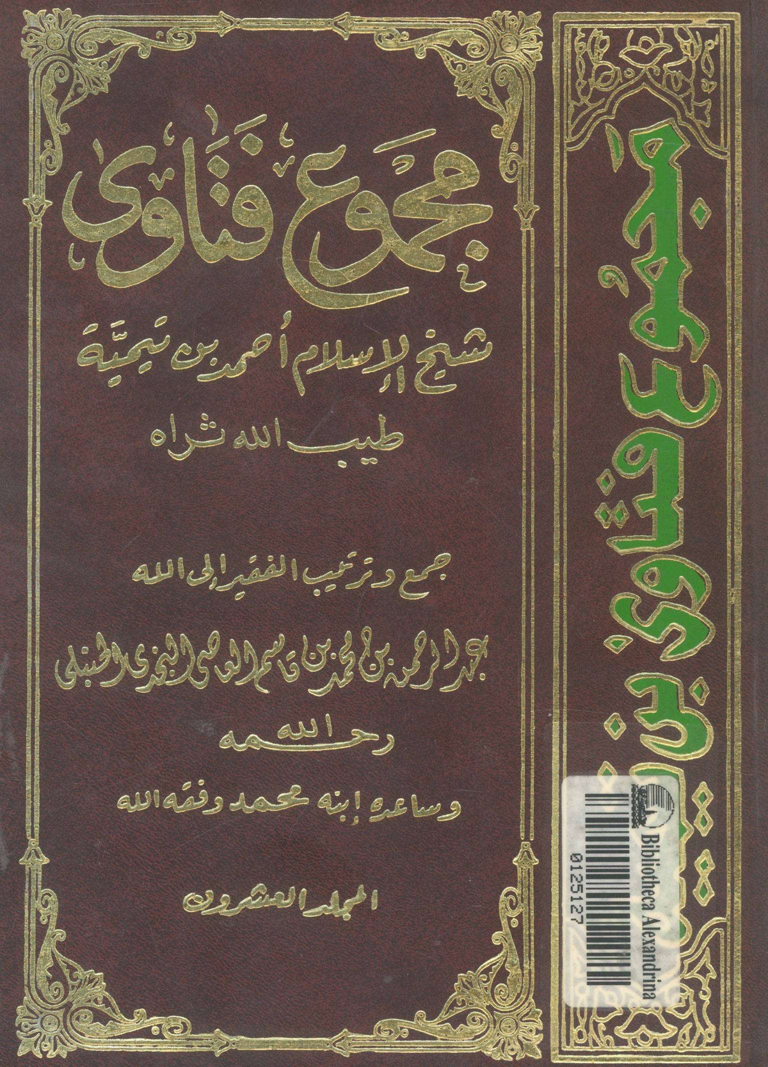

مجموع فتاوى
شيخ الإسلام أحمد بن تيمية
طيب الله ثراه
جمع وترتيب الفقير إلى الله
عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي
رحمه الله
وساعده ابنه محمد وفقه الله
المجلد العشرون
Bibliotheca Alexandrina
0125127

مجموع فتاوى
شيخ الإسلام أحمد بن تيمية

قدس الله روحه

جمع وترتيب الفقير إلى الله

عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي

وساعده ابنه محمد وفقهما الله

المجلد العشرون

كتاب

أُصُولُ الفِقْهِ

الجزء الثاني

التمذهب



الحمد لله وحده ؛ والصلاة والسلام على من لا نبي بعده .

قال شيخ الاسلام أحمد بن تيمية رحمه الله

الحمد لله نحمده ونستعينه ؛ ونستغفره ونؤمن به ؛ وتتوكل عليه ؛ ونثنى عليه الخير بما هو أهله ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ؛ ومن يضلل فلا هادي له .

ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ؛ ونشهد أن محمداً عبده ورسوله أرسله بين يدي الساعة بشيراً ونذيراً ؛ وداعياً إلى الله بإذنه وسراجا منيرا ؛ أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيداً ؛ فهدى به من الضلالة ؛ وعلم به من الجهالة ، وبصر به من العمى ؛ وأرشد به من الغي ؛ وفتح به آذانا صما وأعينا عميا وقلوبا غلفا ، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيراً .

وبعد : فان الله سبحانه دلنا على نفسه الكريمة بما أخبرنا به فى

كتابه العزيز ؛ وعلى لسان نبيه صلى الله عليه وسلم ، وبذلك أنزل الكتب وأرسل الرسل. فقال تعالى : (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً) إلى قوله : (منيب) . وقال : (واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا : أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون ؟) وقال تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه : أنه لا إله إلا أنا فاعبدون) .

وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « انا معاشر الأنبياء ديننا واحد ؟ والشرائع مختلفة » فجميع الرسل متفقون فى الدين الجامع في الأصول الاعتقادية والعلمية كالايمان بالله ورسله واليوم الآخر ، والعملية كالأعمال العامة المذكورة فى سورة الأنعام والأعراف وبني إسرائيل ، وهو قوله تعالى : (قل : تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم : أن لا تشركوا به شيئا) الآيات الثلاث ، وقوله (قل : أمر ربى بالقسط وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد) الآية ، وقوله : (قل : إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن) الآية ، وقوله : (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه) إلى آخر الوصايا ، وقوله : (قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة) الآية .

فالدعوة والعبادة اسم جامع لغاية الحب لله وغاية الذل له ، فمن ذل له من غير حب لم يكن عابدا ، بل يكون هو المحبوب المطلق ؛ فلا يحب

شيئا إلا له ، ومن أشرك غيره فى هذا وهذا لم يجعل له حقيقة الحب ، فهو مشرك ؛ وإشراكه يوجب نقص الحقيقة . كقوله تعالى : (ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً يحبونهم كحب الله) الآية .

والحب يوجب الذل والطاعة ، والاسلام : أن يستسلم لله لا لغيره فمن استسلم له ولغيره فهو مشرك ، ومن لم يستسلم له فهو متكبر ، وكلاهما ضد الاسلام .

والقلب لا يصلح إلا بعبادة الله وحده ، وتحقيق هذا تحقيق الدعوة النبوية .

ومن المحبة الدعوة إلى الله ؛ وهي الدعوة إلى الايمان به وبما جاءت به رسله بتصديقهم فيما أخبروا به وطاعتهم بما أمروا به ، فالدعوة إليه من الدعوة إلى الله تعالى ، وما أبغضه الله ورسوله فمن الدعوة إلى الله النهي عنه ، ومن الدعوة إلى الله أن يفعل العبد ما أحبه الله ورسوله ، ويترك ما أبغضه الله ورسوله من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة بما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم من أسماء الله وصفاته ومن سائر المخلوقات ، كالعرش والكرسي ؛ والملائكة والأنبياء ، وأن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما .

والدعوة إلى الله واجبة على من اتبع الرسول صلى الله عليه وسلم وهم أمته ؛ وقد وصفهم الله بذلك ؛ كقوله تعالى : (الذين يتبعون الرسول النبي الأمي) إلى قوله : (مفلحون) ، فهذه في حقه صلى الله عليه وسلم وفي حقهم قوله : (كنتم خير أمة أخرجت للناس) الآية ، وقوله : (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ؛ يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) الآية .

وهذا الواجب واجب على مجموع الأمة ؛ وهو فرض كفاية يسقط عن البعض بالبعض ، كقوله : (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير) الآية ، فجميع الأمة تقوم مقامه في الدعوة : فبهذا إجماعهم حجة ، وإذا تنازعوا في شيء ردوه إلى الله ورسوله ، فاذا تقرر هذا فالواجب على كل مؤمن أن يحب ما أحب الله ورسوله ؛ وأن يبغض ما أبغضه الله ورسوله مما دل عليه في كتابه ، فلا يجوز لأحد أن يجعل الأصل في الدين لشخص إلا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ ولا لقول إلا لكتاب الله عز وجل .

ومن نصب شخصا كائنا من كان فوالى وعادى على موافقته في القول والفعل فهو (من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا) الآية ، وإذا تفقه الرجل وتأدب بطريقة قوم من المؤمنين مثل : اتباع الأئمة والمشايخ : فليس له أن يجعل قدوته وأصحابه هم العيار ، فيوالي من وافقهم

ويعادي من خالفهم ، فينبغي للانسان أن يعود نفسه التفقه الباطن فى قلبه والعمل به ، فهذا زاجر . وكمائن القلوب تظهر عند المحن .

وليس لأحد أن يدعو إلى مقالة او يعتقدها لكونها قول أصحابه، ولا يناجز عليها ، بل لأجل أنها مما أمر الله به ورسوله ؛ أو أخبر الله به ورسوله ؛ لكون ذلك طاعة لله ورسوله .

وينبغي للداعي أن يقدم فيما استدلوا به من القرآن ؛ فانه نور وهدى ؛ ثم يجعل إمام الأئمة رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ ثم كلام الأئمة .

ولا يخلو أمر الداعي من أمرين :

الأول : أن يكون مجتهدا او مقلدا ، فالمجتهد ينظر فى تصانيف المتقدمين من القرون الثلاثة ؛ ثم يرجح ما ينبغي ترجيحه .

الثانى : المقلد يقلد السلف ؛ إذ القرون المتقدمة أفضل مما بعدها .

فاذا تبين هذا فنقول كما أمرنا ربنا : (قولوا : آمنا بالله) إلى قوله : (مسلمون) ، ونأمر بما أمرنا به ؛ وننهى عما نهانا عنه فى نص كتابه وعلى لسان نبيه صلى الله عليه وسلم ، كما قال تعالى: (وما آتاكم الرسول فخذوه) الآية ، فمبنى أحكام هذا الدين على ثلاثة أقسام : الكتاب ؛ والسنة ؛ والاجماع .

وسئل رحمه الله تعالى

عن معنى اجماع العلماء ؛ وهل يسوغ للمجتهد خلافهم ؟ وما معناه ؟ وهل قول الصحابي حجة ؟ .

(فأجاب :)

الحمد لله . معنى الاجماع : أن تجتمع علماء المسلمين على حكم من الاحكام . وإذا ثبت إجماع الأمة على حكم من الأحكام لم يكن لأحد أن يخرج عن اجماعهم ؛ فان الأمة لا تجتمع على ضلالة ، ولكن كثير من المسائل يظن بعض الناس فيها إجماعا ولا يكون الأمر كذلك ، بل يكون القول الآخر أرجح في الكتاب والسنة .

وأما أقوال بعض الأئمة كالفقهاء الأربعة وغيرهم ؛ فليس حجة لازمة ولا إجماعا باتفاق المسلمين . بل قد ثبت عنهم — رضي الله عنهم — أنهم نهوا الناس عن تقليدهم ؛ وأمروا إذا رأوا قولا في الكتاب والسنة أقوى من قولهم : أن يأخذوا بما دل عليه الكتاب والسنة ويدعوا أقوالهم ؛ ولهذا كان الأكابر من أتباع الأئمه الأربعة لا يزالون إذا

ظهر لهم دلالة الكتاب أو السنة على ما يخالف قول متبوعهم اتبعوا ذلك، مثل مسافة القصر ؛ فان تحديدها بثلاثة أيام أو ستة عشر فرسخاً لما كان قولا ضعيفاً كان طائفة من العلماء من أصحاب أحمد وغيرهم ترى قصر الصلاة فى السفر الذي هو دون ذلك، كالسفر من مكة إلى عرفة؛ فانه قد ثبت ان أهل مكة قصروا مع النبي صلى الله عليه وسلم بمنى وعرفة .

وكذلك طائفة من أصحاب مالك وأبى حنيفة وأحمد قالوا : ان جمع الطلاق الثلاث محرم وبدعة ؛ لأن الكتاب والسنة عندهم انما يدلان على ذلك ؛ وخالفوا ائمتهم .

وطائفة من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة رأوا غسل الدهن النجس ؛ وهو خلاف قول الائمة الاربعة .

وطائفة من أصحاب أبي حنيفة رأوا تحليف الناس بالطلاق وهو خلاف الأئمة الأربعة ، بل ذكر ابن عبد البر أن الاجماع منعقد على خلافه .

وطائفة من أصحاب مالك وغيرهم قالوا : من حلف بالطلاق فانه يكفر يمينه ؛ وكذلك من حلف بالعتاق . وكذلك قال طائفة من اصحاب

أبي حنيفة والشافعي ؛ قالوا : ان من قال : الطلاق يلزمني لا يقع بـه طلاق ، ومن حلف بذلك لا يقع به طلاق ، وهـذا منقول عن أبى حنيفة نفسه . وطائفة من العلماء قالوا : ان الحالف بالطلاق لا يقع به طلاق ولا تلزمه كفارة ، وقد ثبت عن الصحابة وأكابر التابعـين فى الحلف بالعتق أنه لا يلزمه ؛ بل تجزئه كفارة يمـين ، وأقوال الأئمـة الأربعة بخلافه . فالحلف بالطلاق بطريق الأولى ؛ ولهـذا كان من هو من أئمة التابعين يقول : الحلف بالطلاق لا يقع به الطلاق ، ويجعله يميناً فيه الـكفارة .

وهذا بخلاف ايقاع الطلاق ؛ فانه إذا وقع على الوجه الشرعي وقع باتفاق الأمة ، ولم تكن فيه كفارة باتفاق الأمة ، بل لا كفارة فى الايقاع مطلقاً ، وإنما الـكفارة خاصة في الحلف .

فاذا تنـازع المسلمون فى مسألة وجب رد ما تنازعوا فيـه إلى الله والرسول ، فأي القولين دل عليه الـكتاب والسنة وجب اتباعه ، كقول من فرق بين النذر والعتق والطلاق وبين اليمين بذلك ؛ فان هـذا هو الذي يدل عليه الـكتاب والسنة وأقوال الصحابـة والقياس : فان الله ذكر حكم الطلاق فى قوله تعالى : (إذا طلقتم النساء) ، وذكر حكم اليمين في قوله : (قد فرض الله لـكم تحلة ايمانكم) ، وثبت في الصحـاح عن النبي صـلى الله عليـه وسـلم انـه قال : « من حلف

على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير ، وليكفر عن يمينه » .

فمن جعل اليمين بها لها حكم ، والنذر والاعتاق والتطليق له حكم آخر ، كان قوله موافقاً للكتاب والسنة .

ومن جعل هذا وهذا سواء فقد خالف الكتاب والسنة .

ومن ظن فى هذا اجماعا كان ظنه بحسب علمه حيث لم يعلم فيه نزاعا ، وكيف تجتمع الامة على قول ضعيف مرجوح ليس عليه حجة صحيحة ؟! بل الكتاب والسنة والآثار عن الصحابة والقياس الصحيح يخالفه .

والصيغ ثلاثة : صيغة ايقاع ، كقوله : أنت طالق ، فهذه ليست يمينا باتفاق الناس .

وصيغة قسم ، كقوله : الطلاق يلزمني لافعلن كذا ، فهذه صيغة يمين باتفاق الناس .

وصيغة تعليق ، كقوله : ان زنيت فانت طالق ، فهذا ان قصد به الايقاع عند وجود الصفة : بأن يكون يريد إذا زنت ايقاع الطلاق

ولا يقيم مع زانية ؛ فهذا ايقاع ولبس بيمين ، وان قصد منعها وزجرها ولا يريد طلاقها إذا زنت فهذا يمين باتفاق الناس .

فصل

وأما أقوال الصحابة ؛ فان انتشرت ولم تنكر في زمانهم فهي حجة عند جماهير العلماء ، وان تنازعوا رد ما تنازعوا فيه الى الله والرسول . ولم يكن قول بعضهم حجة مع مخالفة بعضهم له باتفاق العلماء ، وان قال بعضهم قولا ولم يقل بعضهم بخلافه ولم ينتشر ؛ فهذا فيه نزاع ، وجمهور العلماء يحتجون به . كأبي حنيفة ؛ ومالك ؛ وأحمد في المشهور عنه ؛ والشافعي في أحد قوليه ، وفي كتبه الجديدة الاحتجاج بمثل ذلك في غير موضع ، ولكن من الناس من يقول : هذا هو القول القديم .

وسئل :

عن الاجتهاد ؛ والاستدلال ؛ والتقليد ؛ والاتباع ؟ .

(فأجاب :)

أما التقليد الباطل المذموم فهو : قبول قول الغير بلا حجة . قال الله تعالى : (وإذا قيل لهم : اتبعوا ما أنزل الله قالوا : بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ! أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ؟) فى البقرة وفى المائدة ، وفى لقمان (أو لو كان الشيطان يدعوهم) ، وفي الزخرف : (قال : أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم ؟) وفى الصافات : (انهم ألفوا آباءهم ضالين ، فهم على آثارهم يهرعون) ، وقال : (يوم تقلب وجوههم فى النار يقولون : يا ليتنا أطعنا الله وأطعنا الرسولا ! وقالوا : ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا) الآية . وقال : (إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الاسباب) ، وقال : (فقال الضعفاء للذين استكبروا : إنا كنا لكم تبعاً ، فهل أنتم مغنون عنا نصيباً من النار ؟) ، وفى الآية الأخرى : (من عذاب الله من شيء) ، وقال : (ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة

ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم) .

فهذا الاتباع والتقليد الذي ذمه الله هو اتباع الهوى ، اما للعادة والنسب كاتباع الآباء ، وأما للرئاسة كاتباع الا كابر والسادة والمتكبرين ، فهذا مثل تقليد الرجل لأبيه أو سيده أو ذي سلطانه ، وهذا يكون لمن لم يستقل بنفسه وهو الصغير ؛ فان دينه دين أمه ، فان فقدت فدين ملكه وأبيه ، فان فقد كاللقيط فدين المتولى عليه ، وهو أهل البلد الذي هو فيه ، فأما إذا بلغ وأعرب لسانه فاما شاكراً وإما كفوراً .

وقد بين الله أن الواجب الاعراض عن هذا التقليد إلى اتباع ما أنزل الله على رسله ؛ فانهم حجة الله التى أعذر بها إلى خلقه .

والكلام فى التقليد فى شيئين : في كونه حقاً ؛ أو باطلا من جهة الدلالة . وفي كونه مشروعا : أو غير مشروع من جهة الحكم .

أما الأول فان التقليد المذكور لا يفيد علماً ؛ فان المقلد يجوز أن يكون مقلده مصيبا ؛ ويجوز أن يكون مخطئاً وهو لا يعلم أمصيب هو أم مخطيء ؟ فلا تحصل له ثقة ولا طمأنينة ، فان علم ان مقلده مصيب

كتقليد الرسول أو أهل الاجماع فقد قلده بحجة ، وهو العلم بأنه عالم ، وليس هو التقليد المذكور ، وهذا التقليد واجب ؛ للعلم بأن الرسول معصوم ؛ وأهل الاجماع معصومون .

وأما تقليد العالم حيث يجوز فهو بمنزلة اتباع الأدلة المتغلبة على الظن ، كخبر الواحد والقياس ؛ لأن المقلد يغلب على ظنه إصابة العالم المجتهد كما يغلب على ظنه صدق المخبر ، لكن بين اتباع الراوي والرأي فرق يذكر إن شاء الله فى موضع آخر .

فان اتباع الراوي واجب لأنه انفرد بعلم ما أخبر به ؛ بخلاف الرأي فانه يمكن أن يعلم من حيث علم ، ولأن غلط الرواية بعيد ؛ فان ضبطها سهل ؛ ولهذا نقل عن النساء والعامة ، بخلاف غلط الرأي فانه كثير ؛ لدقة طرقه وكثرتها ، وهذا هو العرف لمن يجوز قبول الخبر مع إمكان مراجعة المخبر عنه ، ولا يجوز قبول المعنى مع امكان معرفة الدليل .

وأما العرف الأول فمتفق عليه بين أهل العلم ؛ ولهذا يوجبون اتباع الخبر ولا يوجب أحد تقليد العالم على من أمكنه الاستدلال ، وإنما يختلفون في جوازه ؛ لأنه يمكنه أن يعلم من حيث علم ، فهذه جملة .

وأما تفصيلها فنقول :

الناس فى الاستدلال والتقليد على طرفى نقيض ، منهم من يوجب الاستدلال حتى فى المسائل الدقيقة : أصولها وفروعها على كل أحـد . ومنهم من يحرم الاستدلال فى الدقيق على كل أحد وهذا في الاصول والفروع ، وخيار الأمور أوساطها .

وسئل :

هل كل مجتهد مصيب ؟ أو المصيب واحد والباقي مخطئون ؟.

(فأجاب :)

قد بسط الكلام فى هذه المسألة في غير موضع ، وذكر نزاع الناس فيها ، وذكر أن لفظ الخطأ قد يراد به الاثم ؛ وقد يراد به عدم العلم .

فان أريد الأول فكل مجتهد اتقى الله ما استطاع فهو مصيب ؛ فانه مطيع لله ليس بآثم ولا مذموم .

وإن أريد الثانى فقد يخص بعض المجتهدين بعلم خفي على غيره ؛ ويكون ذلك علماً بحقيقة الأمر لو اطلع عليه الآخر لوجب عليه اتباعه ؛ لكن سقط عنه وجوب اتباعه لعجزه عنه ، وله اجر على اجتهاده ، ولكن الواصل إلى الصواب له أجران ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث المتفق على صحته : « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وإذا اجتهد وأخطأ فله أجر » .

ولفظ « الخطأ » يستعمل في العمد وفى غير العمد ، قال تعالى : (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ! نحن نرزقهـم وإياكم ، إن قتلهـم كان خطأً كبيراً) ، والاكثرون يقرؤون (خطأ) عـلى وزن ردأ وعلماً . وقرأ ابن عامر (خطأ) على وزن عملا ، كلفظ الخطـأ فى قوله : (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ) . وقرأ ابن كثير (خطاء) على وزن هجاء . وقرأ ابن رزين (خطاء) على وزن شرابا . وقرأ الحسن وقتادة (خطاً) على وزن قتلا . وقرأ الزهري (خطا) بلا همز على وزن عدى . قال الأخفش : خطى يخطـأ بمعنى : أذنب ، وليس معنى أخطأ ؛ لأن أخطأ في ما لم يصنعه عمداً يقول فيما أتيته عمداً خطيت ؛ وفيما لم يتعمده : أخطأت .

وكذلك قال أبو بكر ابن الأنباري : الخطأ : الاثم ، يقال : قـد خطا يخطا إذا أثم ، وأخطأ يخطيء إذا فارق الصواب .

وكذلك قال ابن الأنباري فى قوله : (تالله لقد آثرك الله علينـا وإن كنا لخاطئين) ، فان المفسرين كابن عباس وغيره : [قالوا] لمذنبين آثمين فى امرك وهو كما قالوا فانهم قالوا : (يا أبانا استغفر لنا ذنوبنا إنا كنـا خاطئين) ، وكذلك قال العزيز لامرأته : (استغفري لذنبك إنك كنت من الخاطئين) قال ابن الأنباري : ولهذا اختير خاطئين على مخطئين . وإن كان اخطأ على ألسن الناس أكثر من خطـا يخطى ؛ لأن معنى خطا يخطى فهو خاطيء : آثم ، ومعنى أخطأ يخطيء : ترك الصـواب

ولم يأثم . قال عبادك يخطئون وأنت رب تكفل المنايا والحتوم ، وقال الفراء : الخطأ : الاثم ، الخطا والخطا والخطا ممدود . ثلاث اللغات .

قلت : يقال فى العمد : خطأ ، كما يقال فى غير العمد على قراءة ابن عامر ، فيقال لغير المتعمد : أخطأت كما يقال له : خطيت ، ولفظ الخطيئة من هذا . ومنه قوله تعالى : (مما خطيئاتهم أغرقوا) وقول السحرة : (إنا نطمع أن يغفر لنا ربنا خطايانا أن كنا أول المؤمنين) .

ومنه قوله فى الحديث الصحيح الالهي : « يا عبادي ! إنكم تخطئون بالليل والنهار وأنا أغفر الذنوب جميعاً ، فاستغفروني أغفر لكم » وفى الصحيحين عن أبى موسى ؛ عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول فى دعائه : « اللهم اغفر لي خطيئتى وجهلي وإسرافي في أمري ، وما أنت أعلم به مني ، اللهم اغفر لي هزلي وجدي ؛ وخطئي وعمدي ، وكل ذلك عندي » .

وفى الصحيحين عن أبي هريرة ؛ عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أرأيت سكوتك بين التكبير والقراءة ماذا تقول ؟ قال : أقول : اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب ، اللهم نقني من خطاياي كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس . اللهم اغسلني من خطاياي بالماء والثلج والبرد » .

والذين قالوا : كل مجتهد مصيب ، والمجتهد لا يكون على خطـأ ، وكرهوا أن يقال للمجتهد : إنه اخطأ ، هم وكثير من العامـة يكره أن يقال عن إمام كبير : إنه أخطأ ، وقوله أخطأ ، لأن هذا اللفظ يستعمل فى الذنب كقراءة بن عامر : (إنـه كان خَطَـأً كبيراً) ولأنه يقـال فى العامد : أخطأ يخطىء كما قال : « يا عبادي ! إنـكم تخطئون بالليل والنهار وأنا أغفر الذنوب جميعاً ، فاستغفروني أغفر لـكم » فصـار لفظ الخطا واخطأ قد يتناول النوعين ، كما يخص غير العامل وأما لفظ الخطيئة فلا يستعمل إلا فى الاثم .

والمشهور أن لفظ الخطأ يفارق العمـد ، كما قال تعالى : (ومـا كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ . ومن قتل مؤمناً خطأ) الآية، ثم قال بعد ذلك : (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم) .

وقد بين الفقهاء أن الخطأ ينقسم إلى خطأ في الفعل ؛ وإلى خطأ فى القصـد .

فالأول : أن يقصد الرمي إلى ما يجوز رميه من صيد وهـدف فيخطىء بها ، وهذا فيه الكفارة والدية .

والثانى : أن يخطىء فى قصده لعدم العلم ؛ كما أخطأ هناك لضعف

القوة ، وهو أن يرمي من يعتقده مباح الدم ويكون معصـوم الدم ، كمن قتل رجلا فى صفوف الكفار ثم تبين أنه كان مسلما ، والخطأ فى العلم هو من هذا النوع ؛ ولهذا قيل في أحد القولين : إنه لادية فيه لأنه مأمور به ، بخلاف الأول .

وأيضاً فقد قال تعالى : (ليس عليـكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبـكم) ، ففرق بين النوعين ، وقال تعـالى : (ربنـا ! لا تؤاخذنا إن نسينـا أو أخطأنا) ؛ وقـد ثبت فى الصحيح ان الله تعالى قال : « قد فعلت » .

فلفظ الخطا وأخطا عند الاطلاق يتناول غير العامد ، وإذا ذكر مع النسيان أو ذكر فى مقابلة العامد كان نصاً فيه ، وقد يراد به مع القرينة العمـد ، أو العمد والخطأ جميعـاً . كما في قراءة ابن عامر ؛ وفى الحديث الالهي ـــ إن كان لفظـه كما يرويه عامـة المحدثين ـــ « تخطئون » بالضم .

واما اسم الخاطىء فلم يجيء فى القرآن إلا للاثم بمعنى الخطيئة ، لقـوله : (واستغفري لذنبك إنك كنت من الخـاطئين) ، وقوله : (لقد آثرك الله علينا وإن كنا لخاطئين) ، وقوله : (يا أبانا استغفر لنا ذنوبنا إنا كنا خاطئين) ، وقوله : (لا يأكله إلا الخاطئون) .

وإذا تبين هذا ، فكل مجتهد مصيب غير خاطىء ، وغير مخطىء أيضاً إذا أريد بالخطأ الاثم على قراءة ابن عامر ، ولا يكون من مجتهد خطأ . وهذا هو الذي أراده من قال : كل مجتهد مصيب ، وقالوا : الخطأ والاثم متلازمان ، فعندهم لفظ الخطأ كلفظ الخطيئة على قراءة ابن عامر ، وهم يسلمون أنه يخفى عليه بعض العلم الذي عجز عنه ، لكن لا يسمونه خطأ ؛ لأنه لم يؤمر به ، وقد يسمونه خطأ إضافياً ، بمعنى : أنه اخطأ شيئا لو علمه لكان عليه أن يتبعه وكان هو حكم الله فى حقه ؛ ولكن الصحابة والأئمة الأربعة — رضي الله عنهم — وجمهور السلف يطلقون لفظ الخطأ على غير العمد ؛ وإن لم يكن إثماً ، كما نطق بذلك القرآن والسنة في غير موضع ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح : « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وإذا اجتهد فاخطأ فله أجر » .

وقال غير واحد من الصحابة كابن مسعود : أقول فيها برأيي فان يكن صوابا فمن الله ، وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان ؛ والله ورسوله بريئان منه . وقال علي فى قصة التى أرسل إليها عمر فاسقطت — لما قال له عثمان وعبد الرحمن رضي الله عنهما : أنت مؤدب ولا شيء عليك — إن كانا اجتهدا فقد أخطآ ، وإن لم يكونا اجتهدا فقد غشاك .

وأحمد يفرق فى هذا الباب ، فاذا كان فى المسألة حـديث صحيح لا معارض له كان من أخذ بحديث ضعيف أو قـول بعض الصحابة مخطئا ، وإذا كان فيها حديثان صحيحان نظر فى الراجح فأخذ به؛ ولا يقول لمن أخذ بالآخر إنه مخطىء ، وإذا لم يكن فيها نص اجتهد فيها برأيه ، قال : ولا أدري أصبت الحق أم اخطـأته ؟ ففرق بـين أن يكون فيها نص يجب العمل به وبين أن لا يكون كذلك ، وإذا عمل الرجل بنص وفيها نص آخر خفي عليه لم يسمه مخطئا ؛ لأنه فعل ما وجب عليه ؛ لكن هذا التفصيل في تعيين الخطأ ، فان من النـاس من يقول : لا أقطع بخطأ منازعى في مسائل الاجتهاد . ومنهم مـن يقول : أقطع بخطئه . وأحمد فصل ، وهو الصواب . وهو إذا قطع بخطـئه بمعنى عـدم العلم لم يقطع بإثمه . هـذا لا يكون إلا في من عـلم أنـه لم يجتهـد .

وحقيقة الأمر أنه إذا كان فيها نص خفي على بعض المجتهدين وتعذر عليه علمه ولو علم به لوجب عليه اتباعه ؛ لكنه لما خفي عليه اتبع النص الآخر ، وهو منسوخ أو مخصوص : فقد فعل ما وجب عليه بحسب قدرته ؛ كالذين صلوا إلى بيت المقدس بعد أن نسخت وقبل أن يعلموا بالنسخ ، وهذا لان حكم الخطاب لا يثبت فى حق المكلفين إلا بعد تمكنهم من معرفته في أصح الأقوال ، وقيل : يثبت معنى وجوب القضـاء لا

بمعنى الاثم ، وقيل يثبت فى الخطاب المبتدأ دون الناسخ ، والأقوال الثلاثة فى مذهب أحمد وغيره .

وإذا كان كذلك ، فما لم يسمعه المجتهد من النصوص الناسخة أو المخصوصة فلم تمكنه معرفته فحكمه ساقط عنه ، وهو مطيع لله فى عمله بالنص المنسوخ والعام ، ولا إثم عليه فيه .

وهنا تنازع الناس على ثلاثة أقوال :

قيل : عليه اتباع الحكم الباطن ؛ وأنه إذا أخطأ كان مخطئا عند الله وفى الحكم تارك لما أمر به ، مع قولهم : إنه لا إثم عليه ، وهذا تناقض ، فان من ترك ما أمر به فهو آثم ؛ فكيف يكون تاركا لمأمور به وهو غير آثم ؟!

وقيل : بل لم يؤمر قط بالحكم الباطن ، ولا هو حكم فى حقه ولا أخطأ حكم الله ، ولا لله في الباطن حكم فى حقه غير ماحكم به ؛ ولا يقال له : أخطأ ؛ فان الخطأ عندهم ملازم للاثم ، وهم يسلمون أنه لو علمه لوجب عليه العمل به ولكان حكماً فى حقه ، فكان النزاع لفظياً ، وقد خالفوا فى منع اللفظ فى الكتاب والسنة وإجماع الصحابة ، وأيضاً فقولهم : ليس في الباطن حكم خطأ ؛ بل حكم الله فى الباطن

هو ما جاء به النص الناسخ والخاص ، ولكن لا يجب عليه أن يعمل به حتى يتمكن من معرفته ، فسقط عنه لعجزه .

وقيل : كان حكم الله فى حقه هو الأمر الباطن ، ولكن لما اجتهد فغلب على ظنه أن هذا هو حكم الله انتقل حكم الله في حقه ؛ فصار مأموراً بهذا .

والصحيح : ما قاله أحمد وغيره : أن عليه أن يجتهد ، فالواجب عليه الاجتهاد ؛ ولا يجب عليه إصابته فى الباطن إذا لم يكن قادراً عليه وإنما عليه أن يجتهد ؛ فان ترك الاجتهاد أثم ، وإذا اجتهد ولم يكن فى قدرته أن يعلم الباطن لم يكن مأموراً به مع العجز ، ولكن هو مأمور به ، وهو حكم الله فى حقه بشرط أن يتمكن منه .

ومن قال : إنه حكم الله في الباطن بهذا الاعتبار فقد صدق ، وإذا اجتهد فبين الله له الحق في الباطن فله أجران ، كما قال تعالى: (ففهمناها سليمان) ، ولا نقول : ان حكم الله انتقل فى حقه فكان مأموراً قبل الاجتهاد بالحق للباطن ، ثم صار مأموراً بعد الاجتهاد لما ظنه ، بل ما زال مأموراً بأن يجتهد ويتقي الله ما استطاع ، وهو إنما أمر بالحق لكن بشرط أن يقدر عليه ، فاذا عجز عنه لم يؤمر به ، وهو مأمور بالاجتهاد ، فاذا كان اجتهاده اقتضى قولا آخر فعليه أن يعمل

به ؛ لا لأنه أمر بذلك القول ، بل لان الله أمره أن يعمل بما يقتضيه اجتهاده وبما يمكنه معرفته ، وهو لم يقدر إلا على ذلك القول ، فهو مأمور به من جهة أنه مقدوره لا من جهة عينه ، كالمجتهدين فى القبلة إذا صلوا الى أربع جهات ، فالمصيب للقبلة واحد والجميع فعلوا ما أمروا به ، لا إثم عليهم ، وتعيين القبلة سقط عن العاجزين عن معرفتها وصار الواجب على كل أحد أن يفعل ما يقدر عليه من الاجتهاد ، وهو ما يعتقد أنه الكعبة بعد اجتهاده ، فهو مأمور بعين الصواب لكن بشرط القدرة على معرفته . ومأمور بما يعتقد أنه الصواب ، وأنه الذي يقدر عليه . وإذا رآه لم يتعين من جهة الشارع — صلوات الله وسلامه عليه — بل من جهة قدرته ، لكن إذا كان متبعاً لنص ولم يبلغه ناسخه فهو مأمور باتباعه الى أن يعلم الناسخ ، فان المنسوخ كان حكم الله فى حقه باطناً وظاهراً ، وذلك لا يقبل إلا بعد بلوغ الناسخ له .

وأما اللفظ العام إذا كان مخصوصاً فقد يقال : صورة التخصيص لم يردها الشارع ، لكن هو اعتقد أنه أرادها لكونه لم يعلم التخصيص . وهكذا يقال فيما نسخ من النصوص قبل أن يجب العمل به على المجتهد ، كالنصوص التى نسخت في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ولم يعلم بعض الناس بنسخها ؛ وقد بلغه المنسوخ بها ، لا يقال : إن المنسوخ

ثبت حكمه فى حقه باطناً وظاهراً . كما قيل فى أهل القبلة الذين وجب عليهم استقبالها باطناً وظاهراً قبل النسخ ، ولكن يقال : من لم يبلغه النص الناسخ وبلغه النص الآخر فعليه اتباعه والعمل به ، وعلى هذا فتختلف الأحكام فى حق المجتهدين بحسب القدرة على معرفة الدليل ، فمن كان غير متمكن من معرفة الدليل الراجح كالناسخ والمخصص ؛ فهذا حكم الله من جهة العمل بما قدر عليه من الأدلة ، وان كان فى نفس الأمر دليل معارض راجح لم يتمكن من معرفته فليس عليه اتباعه إلا إذا قدر على ذلك .

وعلى هذا فالآية إذا احتملت معنيين ، وكان ظهور أحدهما غير معلوم لبعض الناس بل لم يعلم إلا ما لا يظهر للآخر ؛ كان الواجب عليه العمل بما دله على ذلك المعنى : وإن كان غيره عليه العمل بما دله على المعنى الآخر ؛ وكل منهما فعل ما وجب عليه ، لكن حكم الله فى نفس الأمر واحد بشرط القدرة . واذا قيل فما فعله ذاك أمره الله به أيضاً . قيل : لم يأمر به عينيا ، بل أمره أن يتقي الله ما استطاع ؛ ويعمل بما ظهر له ، ولم يظهر له إلا هذا ؛ فهو مأمور به من جهة جنس المقدور والمعلوم والظاهر بالنسبة إلى المجتهد : ليس مأمورا به من جهة عينه نفسه ، فمن قال : لم يؤمر به فقد أصاب . ومن قال : هو مأمور به من جهة أنه هو الذي قدر عليه وعلمه وظهر له ودل عليه الدليل فقد أصاب

كما لو شهد شاهدان عند الحاكم وقد غلطا في الشهادة ، فهو مأمور أن يحكم بشهادة ما شهدا به مطلقاً ، لم يؤمر بغير ما شهـدا به فى هذه القضية .

ولهذا قال صلى الله عليه وسلم : « إنكم تختصمون إلي ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض ، وإنما أقضى بنحو مما أسمع ، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه ؛ فانما أقطع له قطعة من النار » . فهو إذا ظهرت له حجة أحدهما فلم يذكر الآخر حجته فقد عمل بما ظهر له ، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، وهـو مطيع لله ، فى حقه من جهة قدرته وعلمه ، لا من جهة كون ذلك المعين أمر الله به ؛ فان الله لا يأمر بالباطل والظلم والخطأ ، ولكن لا يكلف نفساً إلا وسعها وهذا يتناول الأحكام النبوية والخبرية .

والمجتهد المخطىء له أجر ؛ لأن قصده الحق وطلبه بحسب وسعه ، وهو لا يحكم إلا بدليـل ، كحكم الحاكم باقرار الخصم بما عليه ، ويكون قد سقط بعد ذلك بابراء أو قضاء ، ولم يقم به حجة ، وحكمه بالبراءة مع اليمين ويكون قد اشتغلت الذمة باقتراض أو ابتياع أو غير ذلك ، لكن لم يقم به حجة ، وحكم لرب اليد مع اليمين ويكون قد انتقل الملك عنه أو يده يد غاصب ؛ لكن لم يقم به حجة .

وكذلك الأدلة العامة ؛ يحكم المجتهد بعمومه وما يخصه ولم يبلغه ؛ أو بنص وقد نسخ ولم يبلغه : أو يقول بقياس ظهر وفيه التسوية ؛ وتكون تلك الصورة امتازت بفرق مؤثر ؛ وتعذرت عليه معرفته ؛ فإن تأثير الفرق قد يكون بنص لم يبلغه ، وقد يكون وصفا خفيا .

ففي الجملة الأجر هو على اتباعه الحق بحسب اجتهاده ؛ و [لو] كان فى الباطن حق يناقضه هو أولى بالاتباع لو قدر على معرفته ؛ لكن لم يقدر ، فهذا كالمجتهدين في جهات الكعبة ، وكذلك كل من عبد عبادة نهي عنها ولم يعلم بالنهي — لكن هي من جنس المأمور به — مثل من صلى فى أوقات النهي ، وبلغه الأمر العام بالصلاة ولم يبلغه النهي ، أو تمسك بدليل خاص مرجوح ، مثل صلاة جماعة من السلف ركعتين بعد العصر ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم صلاها ، ومثل صلاة رويت فيها أحاديث ضعيفة أو موضوعة ، كالفية نصف شعبان وأول رجب وصلاة التسبيح ، كما جوزها ابن المبارك وغير ذلك ؛ فإنها إذا دخلت فى عموم استحباب الصلاة ولم يبلغه ما يوجب النهي أثيب على ذلك ، وإن كان فيها نهي من وجه لم يعلم بكونها بدعة تتخذ شعاراً ، ويجتمع عليها كل عام ، فهو مثل أن يحدث صلاة سادسة ؛ ولهذا لو أراد أن يصلي مثل هذه الصلاة بلا حديث لم يكن له ذلك ، لكن لما روى الحديث اعتقد أنه صحيح فغلط في ذلك ، فهذا يغفر له

خطؤه ويثاب على جنس المشروع . وكذلك من صام يوم العيد ولم يعلم بالنهي .

بخلاف ما لم يشرع جنسه مثل الشرك ، فان هذا لا ثواب فيه وإن كان الله لا يعاقب صاحبه إلا بعد بلوغ الرسالة ، كما قال تعالى : (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) ، لكنه وإن كان لا يعذب فان هذا لا يثاب ، بل هذا كما قال تعالى : (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً) ، قال ابن المبارك : هي الأعمال التي عملت لغير الله . وقال مجاهد : هي الأعمال التي لم تقبل . وقال تعالى : (مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح) الآية ، فهؤلاء أعمالهم باطلة لا ثواب فيها .

وإذا نهاهم الرسول عنها فلم ينتهوا عوقبوا ، فالعقاب عليها مشروط بتبليغ الرسول ، وأما بطلانها في نفسها فلأنها غير مأمور بها . فكل عبادة غير مأمور بها فلا بد أن ينهى عنها . ثم إن علم أنها منهي عنها وفعلها استحق العقاب ، فان لم يعلم لم يستحق العقاب ، وإن اعتقد أنها مأمور بها وكانت من جنس المشروع فانه يثاب عليها ، وإن كانت من جنس الشرك فهذا الجنس ليس فيه شيء مأمور به ، لكن قد يحسب بعض الناس في بعض أنواعه أنه مأمور به .

وهذا لا يكون مجتهداً ؛ لأن المجتهد لا بد أن يتبع دليلا شرعيا، وهذه لا يكون عليها دليل شرعي ، لكن قد يفعلها باجتهاد مثله : وهو تقليده لمن فعل ذلك من الشيوخ والعلماء ، والذين فعلوا ذلك قد فعلوه لأنهم رأوه ينفع ؛ أو لحديث كذب سمعوه . فهؤلاء إذا لم تقم عليهم الحجة بالنهي لا يعذبون ، وأما الثواب فانه قد يكون ثوابهم أنهم أرجح من أهل جنسهم ، وأما الثواب بالتقرب إلى الله فلا يكون بمثل هذه الأعمال .

فصل

والخطأ المغفور في الاجتهاد هو في نوعي المسائل الخبرية والعلمية كما قد بسط في غير موضع ، كمن اعتقد ثبوت شيء لدلالة آية أو حديث ، وكان لذلك ما يعارضه ويبين المراد ولم يعرفه ، مثل من اعتقد أن الذبيح إسحاق لحديث اعتقد ثبوته ، أو اعتقد أن الله لا يرى ؛ لقوله : (لا تدركه الأبصار) ، ولقوله : (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب) ، كما احتجت عائشة بهاتين الآيتين على انتفاء الرؤية في حق النبي صلى الله عليه وسلم ، وإنما يدلان بطريق العموم .

وكما نقل عن بعض التابعين أن الله لا يرى ، وفسروا قوله : (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) بأنها تنتظر ثواب ربها ، كما نقل عن مجاهد وأبي صالح .

أو من اعتقد أن الميت لا يعذب ببكاء الحي ؛ لاعتقاده أن قوله : (ولا تزر وازرة وزر أخرى) يدل على ذلك ؛ وأن ذلك يقدم على رواية الراوي لأن السمع يغلط ، كما اعتقد ذلك طائفة من السلف والخلف .

أو اعتقد أن الميت لا يسمع خطاب الحي ؛ لاعتقاده أن قوله : (إنك لا تسمع الموتى) يدل على ذلك .

أو اعتقد أن الله لا يعجب ، كما اعتقد ذلك شريح ؛ لاعتقاده أن العجب إنما يكون من جهل السبب والله منزه عن الجهل .

أو اعتقد أن علياً أفضل الصحابة ؛ لاعتقاده صحة حديث الطير ؛ وأن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « اللهم ائتني بأحب الخلق إليك ؛ يأكل معي من هذا الطائر » .

أو اعتقد أن من جس للعدو وعلمهم بغزو النبي صلى الله عليه

وسلم فهو منافق ؛ كما اعتقد ذلك عمر فى حاطب وقال : دعني أضرب عنق هذا المنافق .

أو اعتقد أن من غضب لبعض المنافقين غضبة فهو منافق ؛ كما اعتقد ذلك أسيد بن حضير فى سعد بن عبادة وقال : إنك منافق ! تجادل عن المنافقين .

أو اعتقد أن بعض الكلمات أو الآيات أنها ليست من القرآن ؛ لأن ذلك لم يثبت عنده بالنقل الثابت ، كما نقل عن غير واحد من السلف أنهم أنكروا ألفاظاً من القرآن . كانكار بعضهم : (وقضى ربك) ، وقال : إنما هي ووصى ربك . وإنكار بعضهم قوله : (وإذ أخذ الله ميثاق النبيين) ، وقال : إنما هو ميثاق بنى اسرائيل ،وكذلك هي فى قراءة عبد الله . وإنكار بعضهم (أو لم ييئس الذين آمنوا) إنما هي أو لم يتبين الذين آمنوا . وكما أنكر عمر على هشام بن الحكم ، لما رآه يقرأ سورة الفرقان على غير ما قرأها . وكما أنكر طائفة من السلف على بعض القراء بحروف لم يعرفوها ، حتى جمعهم عثمان على المصحف الامام .

وكما أنكر طائفة من السلف والخلف أن الله يريد المعاصي ؛ لاعتقادهم أن معناه أن الله يحب ذلك ويرضاه ويأمر به . وأنكر طائفة

من السلف والخلف أن الله يريد المعاصي ؛ لكونهم ظنوا أن الارادة لا تكون إلا بمعنى المشيئة لخلقها ، وقد علموا أن الله خالق كل شيء ؛ وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، والقرآن قد جاء بلفظ الارادة بهذا المعنى وبهذا المعنى ، لكن كل طائفة عرفت أحد المعنيين وأنكرت الآخر .

وكالذي قال لأهله : إذا أنامت فأحرقوني ؛ ثم ذروني في اليم فوالله لئن قدر الله علي ليعذبني عذاباً لا يعذبه أحداً من العالمين .

وكما قد ذكره طائفة من السلف في قوله : (يظن أن لن يقدر عليه أحد) ، وفي قول الحواريين : (هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء) ، وكالصحابة الذين سألوا النبي صلى الله عليه وسلم : هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فلم يكونوا يعلمون أنهم يرونه ؛ وكثير من الناس لا يعلم ذلك ؛ إما لأنه لم تبلغه الأحاديث ، وإما لأنه ظن أنه كذب وغلط .

فصـــــل

وقد فرق الله بين ما قبل الرسالة وما بعدها فى أسماء وأحكام، وجمع بينها في أسماء وأحكام، وذلك حجة عـلى الطائفتين: على من قال: إن الأفعال ليس فيها حسن وقبيح. ومن قال: إنهم يستحقون العذاب على القولين.

أما الأول فانه سماهم ظالمين وطاغين ومفسدين؛ لقوله: (إذهب الى فرعون إنه طغى). وقوله: (وإذ نادى ربك موسى أن ائت القوم الظالمين: قوم فرعون ألا يتقون؟)، وقوله: (إن فرعون علا فى الأرض وجعل أهلهـا شيعا، يستضعف طائفة منهـم، يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم. إنه كان من المفسدين)، فأخبر أنه ظالمـاً وطاغياً ومفسداً هو وقومه، وهـذه أسماء ذم الأفعـال؛ والذم إنمـا يكون فى الأفعال السيئة القبيحة، فدل ذلك على أن الأفعال تكون قبيحة مذمومة قبل مجيء الرسول إليهم، لا يستحقون العذاب إلا بعـد إتيان الرسول إليهم؛ لقوله: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً).

وكذلك أخبر عن هود أنه قال لقومه: (اعبدوا الله ما لـكم من

إله غيره ؛ إن أنتم إلا مفترون) ، فجعلهم مفترين قبل أن يحكم بحكم يخالفونه ؛ لكونهم جعلوا مع الله إلهاً آخر . فاسم المشرك ثبت قبل الرسالة ؛ فانه يشرك بربه ويعدل به ، ويجعل معه آلهة أخرى ويجعل له أنداداً قبل الرسول . ويثبت أن هذه الأسماء مقدم عليها ، وكذلك اسم الجهل والجاهلية ، يقال : جاهلية وجاهلا قبل مجيء الرسول ، وأما التعذيب فلا .

والتولي عن الطاعة ، كقوله : (فلا صدق ولا صلى ، ولكن كذب وتولى) ، فهذا لا يكون إلا بعد الرسول ، مثل قوله عن فرعون : (فكذب وعصى) كان هذا بعد مجيء الرسول إليه ، كما قال تعالى : (فأراه الآية الكبرى ، فكذب وعصى) ، وقال : (فعصى فرعون الرسول) .

هذا آخر ما وجد .

وسئل أيضاً رضي الله عنه

هل البخاري ؛ ومسلم ؛ وأبو داود ؛ والترمذي ؛ والنسائي ؛ وابن ماجـه ؛ وأبو داود الطيالسي ؛ والدارمى ؛ والبزار ؛ والدار قطنى ؛ والبيهقي ؛ وابن خزيمة ؛ وأبو يعلى الموصلي ، هل كان هؤلاء مجتهدين لم يقلدوا أحداً من الأئمة ؛ ام كانوا مقلدين ؟

وهل كان من هؤلاء أحد ينتسب الى مذهب أبي حنيفة ؟

وهل إذا وجد فى موطأ مالك : عن يحيى بن سعيد ؛ عن ابراهيم ابن محمد بن الحارث التيمي ؛ عن عائشة . ووجد فى البخاري : حدثنى معاذ بن فضالة ؛ قال : حدثنا هشام ، عن يحي هو ابن ابي كثير ؛ عن أبي سلمة ؛ عن أبي هريرة . فهـل يقال ان هذا أصح مـن الذي فى الموطأ ؟ وهل إذا كان الحديث فى البخاري بسند وفي الموطأ بسند ، فهل يقال : إن الذي في البخاري أصح ؟

وإذا روينا عن رجال البخارى حديثاً ولم يروه البخاري فى صحيحه فهل يقال : هو مثل الذي فى الصحيح ؟

فأجاب :

الحمد لله رب العالمين . أما البخاري ؛ وأبو داود فاما بان في الفقه من أهل الاجتهاد .

وأما مسلم ؛ والترمذي ؛ والنسائي ؛ وابن ماجه ؛ وابن خزيمة ؛ وأبو يعلى ؛ والبزار ؛ ونحوهم ؛ فهم على مذهب أهل الحديث ، ليسوا مقلدين لواحد بعينه من العلماء ، ولا هم من الأئمة المجتهدين على الأطلاق بل هم لا يميلون إلى قول أئمة الحديث ، كالشافعي ؛ وأحمد ؛ وإسحاق وأبي عبيد ؛ وأمثالهم . ومنهم من له اختصاص ببعض الأئمة ، كاختصاص أبي داود ونحوه بأحمد بن حنبل ، وهم الى مذاهب أهل الحجاز ـــ كمالك وأمثاله ـــ أميل منهم الى مذاهب أهل العراق ـــ كأبي حنيفة والثوري ـــ .

وأما ابو داود الطيالسي فأقدم من هؤلاء كلهم ، من طبقة يحيى ابن سعيد القطان ؛ ويزيد بن هارون الواسطي ؛ وعبد الله بن داود ؛ ووكيع بن الجراح ؛ وعبد الله بن إدريس ؛ ومعاذ بن معاذ ؛ وحفص ابن غياث ؛ وعبد الرحمن بن مهدي ؛ وأمثال هؤلاء من طبقة شيوخ الامام أحمد .

وهؤلاء كلهم يعظمون السنة والحديث ، ومنهم من يميل الى مذهب

العراقيين كأبي حنيفة والثوري ونحوهما ، كوكيع ؛ ويحيى بن سعيد ، ومنهم من يميل الى مذهب المدنيين : مالك ونحوه كعبد الرحمن ابن مهدي .

وأما البيهقي فكان على مذهب الشافعي ؛ منتصراً له فى عامة أقواله .

والدار قطنى هو أيضاً يميل الى مذهب الشافعي وأئمة السند والحديث ، لكن ليس هو فى تقليد الشافعي كالبيهقي ، مع أن البيهقي له اجتهاد في كثير من المسائل ، واجتهاد الدار قطنى أقوى منه ؛ فانه كان أعلم وأفقه منه .

وقال شيخ الاسلام

القلب المعمور بالتقوى إذا رجح بمجرد رأيه فهو ترجيح شرعي. قال : فمتى ما وقع عنده وحصل فى قلبه ما بطن معه إن هـذا الأمر أو هذا الكلام أرضى لله ورسوله ، كان هـذا ترجيحاً بدليل شرعي ، والذين أنكروا كون الالهام ليس طريقاً الى الحقائق مطلقاً أخطأوا ، فاذا اجتهد العبد فى طاعة الله وتقواه كان ترجيحه لما رجح أقوى من أدلة كثيرة ضعيفة ، فالهام مثل هـذا دليـل فى حقـه ، وهو أقوى من كثير من الأقيسـة الضعيفـة والموهومـة ، والظواهر والاستصحابات الكثيرة التى يحتج بها كثير من الخائضـين فى المـذاهب والخلاف ؛ وأصول الفقه .

وقد قال عمر بن الخطاب : اقربوا من أفـواه المطيعـين ، واسمعوا منهم ما يقولون ؛ فانهم تتجلى لهم أمور صادقة . وحديث مكحول المرفوع « ما أخلص عبد العبادة لله تعالى أربعين يوماً إلا أجرى الله الحكمة على قلبه ؛ وأنطق بها لسانه » وفى روايـة « إلا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه » . وقال أبو سليمان الداراني : إن القلوب إذا اجتمعت

على التقوى جالت في الملكوت ؛ ورجعت إلى أصحابها بطرف الفوائد ؛ من غير أن يؤدي اليها عالم علماً .

وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : « الصلاة نور ؛ والصدقة برهان ؛ والصبر ضياء » ، ومن معه نور وبرهان وضياء كيف لا يعرف حقائق الأشياء من فحوى كلام أصحابها ؟ ولا سيما الأحاديث النبوية ؛ فانه يعرف ذلك معرفة تامة ؛ لأنه قاصد العمل بها ؛ فتتساعد فى حقه هذه الأشياء مع الامتثال ومحبة الله ورسوله . حتى أن المحب يعرف من فحوى كلام محبوبه مراده منه تلويحا لا تصريحاً .

والعين تعرف من عيني محدثها
إن كان من حزبها أو من أعاديها

انارة العقل مكشوف بطوع هوى
وعقل عاصي الهوى يزداد تنويرا

وفي الحديث الصحيح : « لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه . فاذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشي بها » ، ومن كان توفيق الله له كذلك فكيف لا يكون ذا بصيرة نافذة ونفس فعالة ؟ وإذا كان

الاثم والبر فى صـدور الخلق له تردد وجولان ؛ فكيف حال من الله سمعه وبصره وهو فى قلبه ؟ وقد قال ابن مسعود : الاثم حواز القلوب ، وقد قدمنا أن الكذب ريبة والصدق طمأنينة . فالحديث الصدق تطمئن اليه النفس . ويطمئن اليه القلب .

وأيضاً فان الله فطر عباده عـلى الحـق ؛ فاذا لم تستحل الفطرة : شاهدت الأشياء على ماهي عليه ؛ فأنكرت منكرها ، وعرفت معروفها . قال عمر : الحق أبلج لا يخفى على فطن .

فاذا كانت الفطرة مستقيمة على الحقيقة منورة بنور القرآن : تجلت لها الأشياء على ماهي عليه فى تلك المزايا . وانتفت عنها ظلمات الجهالات ، فرأت الأمور عيانا مع غيبها عن غيرها .

وفى السنن والمسند وغيره عن النواس بن سمعان عن النـبي صلى الله عليـه وسـلم قال : « ضرب الله مثلا صراطا مستقيما ؛ وعلى جنبتى الصراط سوران ؛ وفى السورين أبواب مفتحة ؛ وعـلى الأبواب ستور مرخاة ؛ وداع يدعو على رأس الصراط ؛ وداع يدعو من فوق الصراط ؛ والصراط المستقيم هو الاسلام ؛ والستور المرخاة حدود الله : والأبواب المفتحة محارم الله ، فاذا أراد العبـد أن يفتح بابا من تلك الأبواب ناداه المنادي : ياعبد الله ! لا تفتحه : فانك إن فتحته تلجـه . والداعي على

رأس الصراط كتـاب الله ؛ والداعي فوق الصراط واعظ الله في قلب كل مؤمن » ، فقد بين في هذا الحديث العظيم ــ الذي من عرفه انتفع به انتفاعا بالغاً إن ساعده التوفيق : واستغنى به عن علوم كثيرة ــ أن فى قلب كـل مؤمن واعـظ ، والوعظ هـو الأمر والنهـي : والترغيب والترهيب .

وإذا كان القلب معموراً بالتقوى انجلت له الأمـور وانكشفت ؛ بخلاف القلب الخراب المظلم ، قال حذيفة بن اليمان : إن في قلب المؤمن سراجا يزهر . وفى الحديث الصحيح : « إن الدجال مكتوب بين عينيه كافر ، يقرؤه كل مؤمن قارىء وغير قارىء » ، فدل على أن المؤمن يتبين له مالا يتبـين لغـيره : ولا سيما فى الفـتن ، وينكشف له حال الكذاب الوضاع عـلى الله ورسوله : فان الدجال اكـذب خلق الله ، مع أن الله يجري على يديه أموراً هائلة ومخاريق مزلزلة ، حتى ان من رآه افتتن به ، فيكشفها الله للمؤمن حتى يعتقد كذبها وبطلانها .

وكلـما قوي الايمـان فى القلب قوي انكشاف الأمور له : وعرف حقائقها من بواطلها ، وكلما ضعف الايمان ضعف الكشف ، وذلك مثل السراج القوي والسراج الضعيف فى البيت المظلم : ولهـذا قال بعض السلف في قوله : (نور عـلى نور) قال : هو المؤمن ينطق بالحكمة المطابقة للحق وإن لم يسمع فيها بالأثر ، فاذا سمع فيها بالأثر كان نوراً

على نور . فالايمان الذي في قلب المؤمن يطابق نور القرآن ؛ فالالهام القلبي تارة يكون من جنس القول والعلم ؛ والظن أن هذا القول كذب ؛ وأن هذا العمل باطل ؛ وهذا أرجح من هذا ؛ أو هذا أصوب .

وفي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « قد كان فى الأمم قبلكم محدثون ، فان يكن فى أمتى منهم أحد فعمر » ، والمحدث : هو الملهم المخاطب فى سره . وما قال عمر لشيء : إني لأظنه كذا وكذا إلا كان كما ظن ؛ وكانوا يرون أن السكينة تنطق على قلبه ولسانه .

وأيضاً فاذا كانت الأمور الكونية قد تنكشف للعبد المؤمن لقوة إيمانه يقينا وظناً ؛ فالأمور الدينية كشفها له أيسر بطريق الأولى ؛ فانه إلى كشفها أحوج ، فالمؤمن تقع فى قلبه أدلة على الأشياء لا يمكنه التعبير عنها فى الغالب ، فان كل أحد لا يمكنه إبانة المعانى القائمة بقلبه ، فاذا تكلم الكاذب بين يدي الصادق عرف كذبه من فحوى كلامه ، فتدخل عليه نخوة الحياء الايماني فتمنعه البيان ، ولكن هو فى نفسه قد أخذ حذره منه ، وربما لوح أو صرح به خوفا من الله وشفقة على خلق الله ليحذروا من روايته أو العمل به .

وكثير من أهل الايمان والكشف يلقي الله في قلبه أن هذا الطعام حرام ؛ وأن هذا الرجل كافر ؛ أو فاسق ؛ أو ديوث ؛ أو لوطي ؛ أو خمار ؛ أو مغن ؛ أو كاذب ؛ من غير دليل ظاهر . بل بما يلقي الله فى قلبه .

وكذلك بالعكس ، يلقي فى قلبه محبة لشخص ، وأنه من أولياء الله ؛ وأن هذا الرجل صالح ؛ وهذا الطعام حلال، وهذا القول صدق ؛ فهذا وأمثاله لا يجوز أن يستبعد في حق أولياء الله المؤمنين المتقين .

وقصة الخضر مع موسى هي من هذا الباب ، وان الخضر علم هذه الأحوال المعينة بما أطلعه الله عليه . وهذا باب واسع يطول بسطه ، قد نبهنا فيه على نكت شريفة تطلعك على ما وراءها .

وقال :

فصـــــل

جامع فى تعارض الحسنات ؛ او السيئات ؛ او هما جميعا ؛ إذا اجتمعا ولم يمكن التفريق بينهما ؛ بل الممكن إما فعلهما جميعا ؛ وإما تركهما جميعاً .

وقد كتبت ما يشبه هذا فى « قاعدة الامارة والخـلافة » وفى أن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها ، وتعطيل المفاسد وتقليلهـا ، وأنها ترجح خير الخـيرين وشر الشرين ، وتحصيل أعظم المصلحتين ، بتفويت أدناهما ، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما ، فنقول :

قد أمر الله ورسوله بأفعال واجبة ومستحبـة ؛ وإن كان الواجب مستحباً وزيادة . ونهى عن أفعال محرمة او مكروهة ، والدين هو طاعته وطاعة رسوله ، وهو الدين والتقوى ؛ والبر والعمل الصالح ؛ والشرعة والمنهاج ، وإن كان بين هذه الأسماء فروق . وكذلك حمد أفعـالا هي الحسنات ووعد عليها ، وذم أفعالا هي السيئات وأوعد عليها ، وقيـد

الأمور بالقدرة والاستطاعة والوسع والطاقة ، فقال تعالى : (فاتقوا الله ما استطعتم) ، وقال تعالى : (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ؛ لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) ، وقال تعالى : (ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله ، لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها) ، وكل من الآيتين وإن كانت عامة فسبب الأولى المحاسبة على ما فى النفوس . وهو من جنس اعمال القلوب ، وسبب الثانية الاعطاء الواجب .

وقال : (فقاتل فى سبيل الله لا تكلف إلا نفسك) ، وقال : (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ، وقال : (يريد الله أن يخفف عنكم) ، وقال : (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج) ، وقال : (ما جعل عليكم في الدين من حرج) ، وقال : (يا أيها الذين آمنوا ! عليكم أنفسكم) الآية ، وقال : (وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة) ؛ وقال : (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) ، وقال : (ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله) .

وقد ذكر في الصيام والاحرام والطهارة والصلاة والجهاد من هذا أنواعا .

وقال فى المنهيات : (وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم

إليه) ، وقال : (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه) ، (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان الله غفور رحيم) ، (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) ، (ولا جناح عليكم فيما أخطأتم به) ، (ولو شاء الله لأعنتكم) ، وقال تعالى : (يسألونك عن الشهر الحرام ؟) الآية .

وقال في المتعارض : (يسألونك عن الخمر والميسر ؟ قل : فيهما إثم كبير ومنافع للناس ، وإثمهما أكبر من نفعهما) ، وقال : (كتب عليكم القتال وهو كره لكم ؛ وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون) وقال : (لاجناح عليكم أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا) ، وقال : (والفتنة أكبر من القتل) ، وقال : (فان خفتم فرجالا ، او ركبانا) (وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك) ، إلى قوله : (ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر او كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم) ، وقال : (ووصينا الانسان بوالديه حسنا) ، إلى قوله : (وإن جاهداك لتشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفاً ، واتبع سبيل من أناب إلي) .

ونقول : إذا ثبت أن الحسنات لها منافع وإن كانت واجبة : كان في تركها مضار ، والسيئات فيها مضار ، وفي المكروه بعض

حسنات . فالتعارض إمـا بين حسنتين لا يمكن الجمع بينهما ؛ فتقـدم أحسنهما بتفويت المرجوح . وإما بـين سيئتين لا يمكن الخـلو منهما ؛ فيدفع اسوأهما باحتمال أدناهما . واما بين حسنة وسيئة لا يمكن التفريق بينهما ؛ بل فعل الحسنة مستلزم لوقوع السيئة ؛ وترك السيئـة مستلزم لترك الحسنة ؛ فيرجح الأرجح من منفعة الحسنة ومضرة السيئة .

فالأول كالواجب والمستحب ؛ وكفرض العين وفرض الكفايـة ؛ مثل تقديم قضاء الدين المطالب به على صدقة التطوع .

والثانى كتقديم نفقة الأهل على نفقة الجهاد الذي لم يتعين ؛ وتقديم نفقة الوالدين عليه ، كما فى الحديث الصحيح : أي العمل أفضل؟ قال : « الصلاة على مواقيتها » ، قلت : ثم أي ؟ قال : « ثم بر الوالدين » ، قلت . ثم أى ؟ قال : « ثم الجهاد في سبيل الله » ، وتقـديم الجهاد على الحج كما فى الكتاب والسنة متعين على متعين ومستحب على مستحب ، وتقديم قراءة القرآن على الذكر إذا استويا فى عمل القلب واللسان ، وتقديم الصلاة عليها إذا شاركتها فى عمل القلب ، وإلا فقد يترجح الذكر بالفهم والوجـل عـلى القراءة التى لا تجاوز الحناجر ، وهذا باب واسع .

والثالث كتقديم المرأة المهاجرة لسفر الهجرة بلا محرم عـلى بقائها

بدار الحرب . كما فعلت أم كلثوم التى أنزل الله فيها آية الامتحان (يا أيها الذين آمنوا ! إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات) ، وكتقديم قتل النفس على الكفر ، كما قال تعالى : (والفتنة اكبر من القتل) ، فتقتل النفوس التى تحصل بها الفتنة عن الأيمان ، لأن ضرر الكفر أعظم من ضرر قتل النفس ، وكتقديم قطع السارق ورجم الزانى وجلد الشارب على مضرة السرقة والزنا والشرب ، وكذلك سائر العقوبات المأمور بها ، فانما أمر بها مع أنها فى الأصل سيئة وفيها ضرر : لدفع ما هو أعظم ضرراً منها ؛ وهي جرائمها . إذ لا يمكن دفع ذلك الفساد الكبير إلا بهذا الفساد الصغير .

وكذلك في « باب الجهاد » وإن كان قتل من لم يقاتل من النساء والصبيان وغيرهم حراما ، فمتى احتيج إلى قتال قد يعمهم مثل : الرمي بالمنجنيق والتبييت بالليل جاز ذلك ، كما جاءت فيها السنة فى حصار الطائف ورميهم بالمنجنيق . وفى أهل الدار من المشركين يبيتون ، وهو دفع لفساد الفتنة أيضاً بقتل من لا يجوز قصد قتله .

وكذلك « مسألة التترس » التى ذكرها الفقهاء ؛ فان الجهاد هو دفع فتنة الكفر . فيحصل فيها من المضرة ما هو دونها ؛ ولهذا اتفق الفقهاء على أنه متى لم يمكن دفع الضرر عن المسلمين إلا بما يفضي [الى] قتل اولئك المترس بهم جاز ذلك ؛ وان لم يخف الضرر لكن

لم يمكن الجهاد الا بما يفضي الى قتلهم ففيه قولان .

ومن يسوغ ذلك يقول : قتلهم لأجل مصلحة الجهاد ، مثل قتل المسلمين المقاتلين يكونون شهداء ، ومثل ذلك إقامة الحد على المباذل ؛ وقتال البغاة وغير ذلك ، ومن ذلك إباحة نكاح الأمة خشية العنت . وهذا باب واسع أيضاً .

وأما الرابع : فمثل أكل الميتة عند المخمصة ؛ فان الأكل حسنة واجبة لا يمكن إلا بهذه السيئة ومصلحتها راجحة ، وعكسه الدواء الخبيث ؛ فان مضرته راجحة على مصلحته من منفعة العلاج ؛ لقيام غيره مقامه ؛ ولأن البرأ لا يتيقن به . وكذلك شرب الخمر للدواء .

فتبين أن السيئة تحتمل فى موضعين دفع ما هو أسوأ منها اذا لم تدفع الا بها ، وتحصل بما هو أنفع من تركها اذا لم تحصل الا بها والحسنة تترك فى موضعين اذا كانت مفوتة لما هو أحسن منها ؛ أو مستلزمة لسيئة تزيد مضرتها على منفعة الحسنة . هذا فيما يتعلق بالموازنات الدينية .

وأما سقوط الواجب لمضرة في الدنيا ؛ واباحة المحرم لحاجة فى الدنيا ؛ كسقوط الصيام لأجل السفر ؛ وسقوط محظورات الاحرام

وأركان الصلاة لأجل المرض ، فهذا باب آخر يدخل فى سعــة الدين ورفع الحرج الذي قد تختلف فيه الشرائع ؛ بخلاف الباب الأول ؛ فان جنسه مما لا يمكن اختلاف الشرائع فيه وان اختلفت فى أعيــانه ، بل ذلك ثابت في العقل ، كما يقال : ليس العاقل الذي يعلم الخير من الشر وانما العاقل الذي يعلم خير الخيرين وشر الشرين ، وينشد :

ان اللبيب اذا بدى مــن جسمــه
مرضان مختلفــان داوى الأخطــرا

وهذا ثابت في سائر الأمور ؛ فان الطبيب مثلا يحتاج الى تقوية القوة ودفع المرض ؛ والفساد أداة تزيدهما معا : فانه يرجح عند وفور القوة تركه إضعافا للمرض ، وعند ضعف القوة فعله ، لأن منفعة ابقاء القوة والمرض أولى من اذهابهما جميعاً ؛ فان ذهاب القوة مستلزمة للهلاك ولهذا استقر فى عقول النــاس أنه عند الجــدب يكون نزول المطر لهم رحمة ، وان كان يتقوى بما ينبته أقوام على ظلمهم ، لكن عدمه أشــد ضرراً عليهم ، ويرجحون وجود السلطان مع ظلمه على عدم السلطان ، كما قال بعض العقلاء ستون سنة من سلطان ظالم خير من ليلة واحدة بلا سلطــان .

ثم السلطان يؤاخــذ على ما يفعله من العدوان ويفرط فيــه من

الحقوق مع التمكن ، لكن أقول هنا : اذا كان المتولي للسلطان العام أو بعض فروعه كالامارة والولاية والقضاء ونحو ذلك ، اذا كان لا يمكنه أداء واجباته وترك محرماته ، ولكن يتعمد ذلك مالا يفعله غيره قصداً وقدرة : جازت له الولاية ، وربما وجبت ! وذلك لأن الولاية اذا كانت من الواجبات التي يجب تحصيل مصالحها ، من جهاد العدو ، وقسم الفيء ، واقامة الحدود ، وأمن السبيل : كان فعلها واجباً ، فاذا كان ذلك مستلزما لتولية بعض من لا يستحق ، وأخذ بعض مالا يحل واعطاء بعض من لا ينبغي ؛ ولا يمكنه ترك ذلك : صار هذا من باب مالا يتم الواجب أو المستحب الا به ، فيكون واجباً أو مستحباً اذا كانت مفسدته دون مصلحة ذلك الواجب أو المستحب ، بل لو كانت الولاية غير واجبة وهي مشتملة على ظلم ؛ ومن تولاها أقام الظلم حتى تولاها شخص قصده بذلك تخفيف الظلم فيها ، ودفع أكثره باحتمال أيسره : كان ذلك حسناً مع هذه النية ، وكان فعله لما يفعله من السيئة بنية دفع ما هو أشد منها جيداً .

وهذا باب يختلف باختلاف النيات والمقاصد ، فمن طلب منه ظالم قادر وألزمه مالا ، فتوسط رجل بينهما ليدفع عن المظلوم كثرة الظلم ، وأخذ منه وأعطى الظالم مع اختياره أن لا يظلم ، ودفعه ذلك لو أمكن : كان محسناً ، ولو توسط اعانة للظالم كان مسيئاً .

وإنما الغالب فى هذه الأشياء فساد النية والعمل ، أما النية فبقصده السلطان والمال ، وأما العمل فبفعل المحرمات وبترك الواجبات ، لا لأجل التعارض ولا لقصد الأنفع والأصلح .

ثم الولاية وان كانت جائزة أو مستحبة أو واجبة ، فقد يكون في حق الرجل المعين غيرها أوجب . أو أحب ، فيقدم حينئذ خير الخيرين وجوبا تارة ، واستحبابا أخرى .

ومن هذا الباب تولي يوسف الصديق على خزائن الأرض لملك مصر ، بل ومسألته أن يجعله على خزائن الأرض ، وكان هو وقومه كفاراً كما قال تعالى : (ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات ، فما زلتم فى شك مما جاءكم به) الآية ، وقال تعالى عنه : (يا صاحبي السجن ! أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار ؟ ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم) الآية ، ومعلوم أنه مع كفرهم لا بد أن يكون لهم عادة وسنة في قبض الأموال وصرفها على حاشية الملك وأهل بيته وجنده ورعيته ، ولا تكون تلك جارية على سنة الأنبياء وعدلهم ، ولم يكن يوسف يمكنه أن يفعل كل ما يريد وهو ما يراه من دين الله فان القوم لم يستجيبوا له ، لكن فعل الممكن من العدل والاحسان ، ونال بالسلطان من إكرام المؤمنين من أهل بيته ما لم يكن يمكن أن يناله بدون ذلك ، وهذا كله داخل فى قوله :

﴿ فاتقوا الله ما استطعتم ﴾ .

فاذا ازدحم واجبان لا يمكن جمعهما فقدم أوكدهما ، لم يكن الآخر فى هذه الحال واجباً ، ولم يكن تاركه لأجل فعل الأوكد تارك واجب فى الحقيقـة .

وكذلك اذا اجتمع محرمان لا يمكن ترك أعظمهما إلا بفعل أدناهما ، لم يكن فعل الأدنى فى هذه الحال محرماً فى الحقيقـة ، وإن سمى ذلك ترك واجب وسمى هذا فعل محرم باعتبار الاطلاق لم يضر . ويقال فى مثل هـذا ترك الواجب لعذر وفعل المحرم للمصلحـة الراجحـة ، أو للضرورة ؛ أو لدفع ما هو أحرم ، وهذا كما يقال لمن نام عن صـلاة أو نسيها : إنه صلاها فى غير الوقت المطلق قضاء .

هذا وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها ، فان ذلك وقتها ، لا كفارة لها إلا ذلك » .

وهذا باب التعارض باب واسع جداً ، لا سيما فى الأزمنة والأمكنة التى نقصت فيها آثار النبوة وخلافة النبوة ، فان هـذه المسائل تكثر فيهـا ، وكلما ازداد النقص ازدادت هـذه المسائل ، ووجود ذلك مـن أسباب الفتنة بين الأمـة ، فانه اذا اختلطت الحسنات بالسيئـات وقع

الاشتباه والتلازم ، فأقوام قد ينظرون الى الحسنات فيرجحون هذا الجانب وإن تضمن سيئات عظيمة ، وأقوام قد ينظرون إلى السيئات فيرجحون الجانب الآخر وإن ترك حسنات عظيمة ، والمتوسطون الذين ينظرون الأمرين قد لا يتبين لهم أولا كثرهم مقدار المنفعة والمضرة ، أو يتبين لهم فلا يجدون من يعنيهم العمل بالحسنات وترك السيئات ؛ لكون الأهواء قارنت الآراء ، ولهذا جاء فى الحديث : « إن الله يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات ، ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات » .

فينبغي للعالم أن يتدبر أنواع هذه المسائل ، وقد يكون الواجب فى بعضها — كما بينته فيما تقدم — : العفو عند الأمر والنهي فى بعض الأشياء ؛ لا التحليل والاسقاط . مثل أن يكون فى أمره بطاعة فعلا لمعصية أكبر منها ، فيترك الأمر بها دفعاً لوقوع تلك المعصية ، مثل أن ترفع مذنباً الى ذي سلطان ظالم فيعتدى عليه فى العقوبة ما يكون أعظم ضرراً من ذنبه ، ومثل أن يكون فى نهيه عن بعض المنكرات تركا لمعروف هو أعظم منفعة من ترك المنكرات ، فيسكت عن النهي خوفاً أن يستلزم ترك ما أمر الله به ورسوله مما هو عنده أعظم من مجرد ترك ذلك المنكر .

فالعالم تارة يأمر ، وتارة ينهى ، وتارة يبيح ، وتارة يسكت عن

الأمر أو النهي أو الاباحـة ، كالأمر بالصلاح الخـالص أو الراجح أو النهي عن الفساد الخالص أو الراجح ، وعند التعـارض يرجح الراجح — كما تقدم — بحسب الامكان ، فأما اذا كان المأمور والمنهي لا يتقيد بالممكن : إما لجهله ، واما لظلمه ، ولا يمكن ازالة جهله وظلمه ، فربما كان الأصلح الكف والامسـاك عن أمره ونهيه ، كما قيل : ان مـن المسائل مسائل جوابها السكوت ، كما سكت الشارع في أول الأمر عن الأمر بأشياء والنهي عن أشياء ، حتى علا الاسلام وظهر .

فالعالم فى البيان والبلاغ كذلك ؛ قد يؤخر البيان والبلاغ لأشياء الى وقت التمكن ، كما أخر الله سبحانه إنزال آيات وبيـان احكام الى وقت تمكن رسول الله صلى الله عليه وسلم تسليما إلى بيانها .

يبين حقيقة الحال فى هذا أن الله يقول : (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) والحجة على العباد انما تقوم بشيئين : بشرط التمكن من العلم بما أنزل الله ، والقـدرة على العمل به . فاما العـاجز عن العلم كالمجنون أو العاجز عن العمل فلا أمر عليه ولا نهي ، واذا انقطع العلم ببعض الدين ، أو حصل العجز عن بعضه : كان ذلك فى حق العاجز عن العلم أو العمل بقـوله كمن انقطع عن العلم بجميع الدين أو عجز عن جميعه كالمجنون مثلا ، وهـذه أوقات الفترات ، فاذا حصل من يقوم بالدين من العلماء أو الأمراء أو مجموعها كان بيانه لما جاء به الرسـول

شيئاً فشيئاً بمنزلة بيان الرسول لما بعث به شيئاً فشيئاً ، ومعلوم أن الرسول لا يبلغ الا ما أمكن علمه والعمل به ، ولم تأت الشريعة جملة ، كما يقال : اذا أردت ان تطاع فأمر بما يستطاع .

فكذلك المجدد لدينه والمحيي لسنته ، لا يبلغ الا ما أمكن علمه والعمل به ، كما أن الداخل فى الاسلام لا يمكن حين دخوله ان يلقن جميع شرائعة ، ويؤمر بها كلها .

وكذلك التائب من الذنوب ؛ والمتعلم ، والمسترشد ، لا يمكن فى اول الأمر ان يؤمر بجميع الدين ويذكر له جميع العلم ، فانه لا يطيق ذلك . واذا لم يطقه لم يكن واجباً عليه فى هذه الحال ، واذا لم يكن واجباً لم يكن للعالم والأمير ان يوجبه جميعه ابتداء ، بل يعفو عن الأمر والنهي بما لا يمكن علمه وعمله الى وقت الامكان ، كما عفى الرسول عما عفى عنه الى وقت بيانه ، ولا يكون ذلك من باب اقرار المحرمات وترك الأمر بالواجبات ، لأن الوجوب والتحريم مشروط بامكان العلم والعمل ، وقد فرضنا انتفاء هذا الشرط . فتدبر هذا الأصل فانه نافع .

ومن هنا يتبين سقوط كثير من هذه الأشياء وان كانت واجبة او محرمة في الأصل ، لعدم امكان البلاغ الذي تقوم به حجة الله فى

الوجوب او التحريم ، فان العجز مسقط للأمر والنهي وان كان واجباً في الأصل ، والله أعلم .

ومما يدخل في هذه الأمور الاجتهادية علما وعملا ، ان ما قاله العالم او الأمير او فعله باجتهاد او تقليد ، فاذا لم ير العالم الآخر والأمير الآخر مثل رأي الأول فانه لا يأمر به ، او لا يأمر الا بما يراه مصلحة ولا ينهى عنه ، اذ ليس له ان ينهى غيره عن اتبـاع اجتهاده ، ولا ان يوجب عليه اتباعه ، فهذه الأمور في حقه من الأعمال المعفوة ، لا يأمر بها ولا ينهى عنها بل هي بين الاباحة والعفو .

وهذا باب واسع جداً ، فتدبره !

وقال :

فصـــل

قد كتبت فى كراس قبل هـذا : أن الحسنات والعبـادات ثلاثة أقسام : عقلية : وهو ما يشترك فيه العقلاء ؛ مؤمنهم وكافرهم . وملي : وهو ما يختص به أهل الملل كعبادة الله وحده لا شريك له . وشرعي : وهـو ما اختص بـه شرع الاسلام مثـلا . وأن الثلاثة واجبـة ؛ فالشرعى باعتبار الثلاثة المشروعة ، وباعتبار يختص بالقدر المميز .

وهكذا العلوم والأقوال ، عقلي ومـلي وشرعى ؛ فالعقل المحض مثل ما ينظر فيـه الفلاسفة مـن عموم المنطق ، والطبيعي ، والالهي ؛ ولهذا كان فيهم المشرك والمؤمن ، والملي ، مثل ما ينظر فيه المتكلم من إثبات الصانع ، وإثبات النبوات والشرائع .

فان المتكلمين متفقون على شهادة أن لا إله الا الله ، وأن محمداً رسول الله ، ولكنهم فى رسائلهم ومسائلهم لا يلتزمون حـكم الكتاب

والسنة ، ففيهم السني والبدعي ، ويجتمعون هم والفلاسفة فى النظر فى الأمور الكلية من العلم والدليل والنظر ، والوجود ، والعدم ، والمعلومات لكنهم أخص بالنظر فى العلم الالهي من الفلاسفة ، وأبسط علماً ولساناً فيه ؛ وإن شركهم الفلاسفة في بعضه . كما أن الفلاسفة أخص بالنظر في الأمور الطبيعية : وإن شركهم المتكلمون فى بعضه .

والشرعى ما ينظر فيه أهل الكتاب والسنة . ثم هم إما قائمون بظاهر الشرع فقط ، كعموم أهل الحديث والمؤمنين ، الذين فى العلم بمنزلة العباد الظاهرين فى العبادة . وإما عالمون بمعاني ذلك وعارفون به فهم فى العلوم كالعارفين من الصوفية الشرعية . فهؤلاء هم علماء أمة محمد المحضة ، وهم أفضل الخلق ، وأكملهم ، وأقومهم طريقة ، والله أعلم .

ويدخل فى العبادات السماع ، فانه ثلاثة أقسام : سماع عقلي . وملى ، وشرعي .

فالأول ما فيه تحريك محبة ، أو مخافة ، أو حزن ، أو رجاء مطلقاً .

والثاني ما فى غيرهم كمحبة الله ومخافته ، ورجائه وخشيته ، والتوكل عليه ونحو ذلك .

والثالث السماع الشرعي وهو سماع القرآن كما أن الصلاة أيضاً ثلاثة أقسام .

وهذه الأقسام الثلاثة أصولها صحيحة دل عليها قوله : (إن الذين آمنوا ، والذين هادوا ، والنصارى ، والصابئين ، من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً) الآية . فالذين آمنوا هم أهـل شريعة القرآن ؟ وهو الدين الشرعى بما فيه من الملي والعقلي . والذين هادوا والنصارى أهل دين ملي بشريعة التوراة والانجيل بما فيه من ملي وعقلي . والصابئون أهل الدين العقلي بما فيه من ملي أو ملي وشرعيات [1]

---

(١) بياض بالاصل بمقدار نصف سطر .

وقال :

فصل

« قاعدة جامعة » كل واحد من الدين الجامع بين الواجبات وسائر العبادات ومن التحريمات كما قال تعالى : (ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق) وكما قال تعالى : (وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء نحن ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء) وكما أخبر عما ذمه من حال المشركين فى دينهم وتحريمهم حيث قال : (وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً) الى آخر الكلام ، فانه ذكر فيه ما كانوا عليه من العبادات الباطلة من أنواع الشرك ، ومن الاباحة الباطلة فى قتل الأولاد ومن التحريمات الباطلة ، من السائبة ، والبحيرة ، والوصيلة ، والحامي ، ونحو ذلك . فذم المشركين فى عباداتهم ، وتحريماتهم ، وإباحتهم . وذم النصارى فيما تركوه من دين الحق والتحريم ، كما ذمهم على الدين الباطل فى قوله : (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم) وأصناف ذلك .

فكل واحد من العبادات وسائر المأمور به من الواجبات ، والمستحبات . ومن المكروهات المنهى عنها نهى حظر أو نهى تنزيه ينقسم الى ثلاثة أقسام : عقلي ، وملي ، وشرعي . والمراد بالعقلي ما اتفق عليه أهل العقل من بنى آدم سواء كان لهم صلة كتاب أو لم يكن . والمراد بالملي : ما اتفق عليه أهل الملل والكتب المنزلة ومن اتبعهم ، والمراد بالشرعى ما اختص به أهل الشريعة القرآنية ، وهم أمة محمد صلى الله عليه وسلم . وأخص من ذلك ما اختص به أهل مذهب أو أهل طريقة من الفقهاء ، والصوفية ونحو ذلك .

لكن هذا التخصيص والامتياز لا توجبه شريعة الرسول مطلقاً ، وإنما قد توجبه ما قد توجب بتخصيص بعض العلماء والعباد والأمراء في استفتاء أو طاعة ، كما يجب على أهل كل غزاة طاعة أميرهم وأهل كل قرية استفتاء عالمهم الذي لا يجدون غيره ونحو ذلك ، وما من أهل شريعة غير المسلمين الا وفي شرعهم هذه الأقسام الثلاثة . فان مأموراتهم ومنهياتهم تنقسم الى ما يتفق عليه العقلاء ، وما يتفق عليه الأنبياء . وأما السياسات الملكية التى لا تتمسك بملة وكتاب : فلا بد فيها من القسم الأول والثالث . فان القدر المشترك بين الآدميين لا بد من الأمر به فى كل سياسة وإمامة .

وكذلك لا بد لكل ملك من خصيصة يتميز بها ولو لم تكن الا

رعاية من يواليه ، ودفع من يعاديه ، فلا بد لهم من الأمر بما يحفظ الولي ويدفع العدو ، كما في مملكة جنكزخان ملك الترك ونحوه من الملوك .

ثم قد يكون لهم ملة صحيحة توحيدية ، وقد يكون لهم ملة كفرية ، وقد لا يكون لهم ملة بحال . ثم قد يكون دينهم مما يوجبونه وقد يكون مما يستحبونه .

ووجه القسمة أن جميع بني آدم العقلاء لا بد لهم من أمور يأمرون بها وأمور ينهون عنها فان مصلحتهم لا تتم بدون ذلك ؛ ولا يمكن أن يعيشوا في الدنيا بل ولا يعيش الواحد منهم لو انفرد بدون أمور يفعلونها تجلب لهم المنفعة ، وأمور ينفونها تدفع عنهم المضرة ؛ بل سائر الحيوان لا بد فيه من قوتي الاجتلاب والاجتناب ، ومبدأهما الشهوة والنفرة ، والحب والبغض ، فالقسم المطلوب هو المأمور به ، والقسم المرهوب هو المنهي عنه .

فاما أن تكون تلك الأمور متفقاً عليها بين العقلاء — بحيث لا يلتفت الى الشواذ منهم ، الذين خرجوا عند الجمهور عن العقل — وإما أن لا تكون كذلك ، وما ليس كذلك فاما أن يكون متفقاً عليه بين الأنبياء والمرسلين . وإما أن يختص به أهل شريعة الاسلام .

فالقسم الأول : الطاعات العقلية — وليس الغرض بتسميتها عقلية إثبات كون العقل يحسن ويقبح على الوجه المتنازع فيه ؛ بل الغرض ما اتفق عليه المسلمون وغيرهم من التحسين والتقبيح العقلي الذي هو جلب المنافع ودفع المضار ، وإنما الغرض اتفاق العقلاء على مدحها — مثل الصدق والعدل وأداء الأمانة ، والاحسان الى الناس بالمال والمنافع ومثل العلم والعبادة المطلقة والورع المطلق ، والزهد المطلق ، مثل جنس التأله والعبادة ، والتسبيح ، والخشوع ، والنسك المطلق بحيث لا يمنع القدر المشترك أن يكون لأي معبود كان ، وبأي عبادة كانت ، فان هذا الجنس متفق عليه بين الآدميين مامنهم الا من يمدح جنس التأله ، مع كون بعضه فيه ما يكون صالحاً حقاً ، وبعضه فيه ما يكون فاسداً باطلا .

وكذلك الورع المشترك مثل الكف عن قتل النفس مطلقاً ، وعن الزنا مطلقاً ، وعن ظلم الخلق . وكذلك الزهد المشترك مثل الامساك عن فضول الطعام واللباس ، وهذا القسم انما عبر اهل العقل باعتقاد حسنه ووجوبه ؛ لأن مصلحة دنياهم لا تتم إلا به ، وكذلك مصلحة دينهم ، سواء كان ديناً صالحاً أو فاسداً .

ثم هذه الطاعات والعبادات العقلية قسمان :

أحدهما : ما هو نوع واحد لا يختلف أصلا ، كالعلم والصدق ، وهما تابعان للحق الموجود ، ومنها ما هو جنس تختلف أنواعه كالعدل ، وأداء الأمانة ، والصلاة والصيام ، والنسك والزهد والورع ، ونحو ذلك فانه قد يكون العدل فى ملة وسياسة خلاف العدل عند آخرين كقسمة المواريث مثلا ، وهذه الأمور تابعة للحق المقصود .

لكن قد يقال : الناس وإن اتفقوا على أن العلم يجب أن يكون مطابقاً للمعلوم ، وأن الخبر مطابق للمخبر ؛ لكن هم مختلفون فى المطابقة اختلافاً كثيراً جداً ، فان منهم من يعد مطابقاً علماً وصدقا ما يعده الآخر مخالفاً : جهلا وكذبا ؛ لا سيما في الأمور الالهية ، فكذلك العدل هم متفقون على أنه يجب فيه التسوية بين المتماثلين ؛ لكن يختلفون فى الاستواء والموافقة والتماثل ، فكل واحد من العلم والصدق والعدل لا بد فيه من موافقة ومماثلة واعتبار ومقايسة ، لكن يختلفون فى ذلك فيقال : هذا صحيح ؛ لكن الموافقة العلمية والصدقية هي بحسب وجود الشيء في نفسه وهو الحق الموجود ، فلا يقف على أمر وإرادة ، وأما الموافقة العدلية فبحسب ما يجب قصده ، وفعله ، وهذا يقف على القصد والأمر الذي قد يتنوع بحسب الأحوال .

ولهذا لم تختلف الشرائع فى جنس العلم والصدق كما اختلفت في جنس العدل ، وأما جنس العبادات كالصلاة والصيام والنسك ، والورع عن

السيئات ، وما يتبع ذلك من زهد ونحو ذلك ، فهذا مختلف اختلافاً كثيراً ؛ وإن كان يجمع جنس الصلاة التأله بالقلب ، والتعبد للمعبود ، ويجمع جنس الصوم الامساك عن الشهوات ، من الطعام والشراب ، والنكاح على اختلاف أنواع ذلك ، وكذلك أنواع النسك بحسب الأمكنة التى تقصد ، وما يفعل فيها وفى طريقها ؛ لكن تجتمع هذه الأنواع فى جنس العبادة ، وهو تأله القلب بالمحبة والتعظيم ، وجنس الزهادة ، وهو الاعراض عن الشهوات البدنية ، وزينة الحياة الدنيا ، وهما جنس نوعي الصلاة والصيام .

القسم الثاني : الطاعات الملية من العبادات وسائر المأمور به ، والتحريمات مثل عبادة الله وحده لا شريك له ، بالاخلاص والتوكل والدعاء والخوف والرجاء وما يقترن بذلك من الايمان بالله وملائكته وكتبه . ورسله والبعث بعد الموت . وتحريم الشرك به وعبادة ما سواه وتحريم الايمان بالجبت وهو السحر ، والطاغوت وهو الأوثان ونحو ذلك .

وهذا القسم : هو الذي حضت عليه الرسل ، ووكدت أمره ، وهو اكبر المقاصد بالدعوة ، فان القسم الأول : يظهر أمره ومنفعته بظاهر العقل ، وكأنه فى الأعمال ، مثل العلوم البديهية .

والقسم الثالث : تكملة وتتميم لهذا القسم الثاني . فان الأول كالمقدمات ، والثالث كالمعقبات ، وأما الثانى : فهو المقصود بخلق الناس ، كما قال تعالى : (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) وذلك لأن التعبد المطلق والتأله المطلق يدخل فيه الاشراك بجميع أنواعه ، كما عليه المشركون من سائر الأمم ، وكان التأله المطلق هو دين الصابئة ، ودين التتار ، ونحوهم مثل الترك ، فانهم كانوا يعبدون الله وحده تارة ، ويبنون له هيكلا يسمونه هيكل العلة الأولى ، ويعبدون ما سواه تارة ؛ من الكواكب السبعة والثوابت وغيرها ، بخلاف المشركة المحضة فانهم لا يعبدون الله وحده قط ، فلا يعبدونه إلا بالاشراك بغيره ، من شركائهم ، وشفعائهم .

والصابئون : منهم يعبده مخلصاً له الدين ، ومنهم من يشرك به ؛ والحنفاء كلهم يخلص له الدين ؛ فلهذا صار الصابئون فيهم من يؤمن بالله واليوم الآخر ويعمل صالحاً ؛ بخلاف المشركين والمجوس ، ولهذا كان رأس دين الاسلام الذي بعث به خاتم المرسلين كلمتان : شهادة ان لا إله إلا الله تثبت التأله الحق الخالص ، وتنفي ما سواه من تأله المشركين أو تأله مطلق قد يدخل فيه تأله المشركين . فأخرجت هذه الكلمة كل تأله ينافى الملي ؛ من التأله المختص بالكفار ، أو المطلق المشترك .

والكلمة الثانية : شهادة أن محمداً رسول الله ، وهي توجب التأله الشرعي النبوي ، وتنفي ما كان من العقلي والملي والشرعي خارجا عنه .

القسم الثالث : الطاعات الشرعية التى تختص بشريعة القرآن، مثل خصائص الصلوات الخمس ، وخصائص صوم شهر رمضان ، وحج البيت العتيق ، وفرائض الزكوات ، وأحكام المعاملات والمناكحات ومقادير العقوبات ، ونحو ذلك من العبادات الشرعية وسائر ما يؤمر به من الشرعية وسائر ما ينهى عنه .

فصل

إذا تبين ذلك فغالب الفقهاء إنما يتكلمون به في الطاعات الشرعية مع العقلية ، وغالب الصوفية إنما يتبعون الطاعات الملية مع العقلية ، وغالب المتفلسفة يقفون على الطاعات العقلية .

ولهذا كثر فى المتفقهة من ينحرف عن طاعات القلب وعباداته : من الاخلاص لله ، والتوكل عليه ، والمحبة له . والخشية له ونحو ذلك .

وكثر فى المتفقرة والمتصوفة من ينحرف عن الطاعات الشرعية ، فلا يبالون إذا حصل لهم توحيد القلب وتألهه أن يكون ما أوجبه الله من الصلوات ، وشرعه من أنواع القراءة والذكر والدعوات أن يتناولوا ما حرم الله من المطاعم ، وأن يتعبدوا بالعبادات البدعية من الرهبانية ونحوها ، ويعتاضوا بسماع المكاء والتصدية عن سماع القرآن ، وأن يقفوا مع الحقيقة القدرية معرضين عن الأمر والنهي ؛ فان كل ما خلقه الله فهو دال على وحدانيته ، وقائم بكلماته التامات ، التى لايجاوزها بر ولا فاجر ، وصادر عن مشيئته النافذة . ومدبر بقدرته الكاملة . فقد يحصل للانسان تأله ملي فقط ولابد فيه من العقلي والملي ، وهو ماجاءت به الرسل ، بحيث ينيب الى الله ويحبه ، ويتوكل عليه ، ويعرض عن الدنيا ؛ لكن لايقف عند المشروع من الأفعال الظاهرة فعلا وتركا ، وقد يحصل العكس بحيث يقف عند المشروع من الأفعال الظاهرة ، من غير أن يحصل لقلبه إنابة ، وتوكل ، ومحبة ، وقد يحصل التمسك بالواجبات العقلية . من الصدق والعدل وأداء الامانة ونحو ذلك من غير محافظة على الواجبات الملية والشرعية .

وهؤلاء الأقسام الثلاثة إذا كانوا مؤمنين مسلمين ؛ فقد شابوا الاسلام إما بيهودية ، وإما بنصرانية ، وإما بصابئية ؛ إذا كان ما انحرفوا اليه مبدلا منسوخا ، وإن كان أصله مشروعا فموسوية أو عيسوية .

وقال :

فصـــل

الصدق أساس الحسنات وجماعها، والكذب أساس السيئات ونظامها، ويظهر ذلك من وجوه :

أحدها : أن الانسان هو حي ناطق ، فالوصف المقوم له الفاصل له عن غيره من الدواب هو المنطق ، والمنطق قسمان : خبر ، وانشاء ، والخبر صحته بالصدق ، وفساده بالكذب ، فالكاذب أسوأ حالا من البهيمة العجماء ، والكلام الخبري هو المميز للانسان ، وهو أصل الكلام الانشائى ، فانه مظهر العلم ، والانشاء مظهر العمل ، والعلم متقدم على العمل ، وموجب له ، فالكاذب لم يكفه أنه سلب حقيقة الانسان حتى قلبها إلى ضدها ، ولهذا قيل : لامروءة لكذوب ، ولا راحة لحسود، ولا إخاء لملوك ولا سؤدد لبخيل ، فان المروءة مصدر المرء كما ان الانسانية مصدر الانسان .

الثانى : أن الصفة المميزة بين النبي والمتنبىء هو الصدق والكذب،

فان محمداً رسول الله الصادق الأمين، ومسيلمة الكذاب قال الله تعالى : (ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بالحق لما جاءه أليس فى جهنم مثوى للكافرين .؟ والذين جاء بالصدق وصدق به أولئك هم المتقون) .

الثالث : أن الصفة الفارقة بين المؤمن والمنافق هو الصدق ، فان أساس النفاق الذى بنى عليه الكذب ، وعلى كل خلق يطبع المؤمن ليس الخيانة والكذب . وفى الصحيحين عن أنس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ثلاث من كن فيه كان منافقاً ، إذا حدث كذب ، وإذا وعد أخلف ، وإذا أؤتمن خان » .

الرابع : أن الصدق هو أصل البر . والكذب أصل الفجور ، كما فى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « عليكم بالصدق فان الصدق يهدي إلى البر وإن البر يهدي إلى الجنة ، ولا يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقاً ، وإياكم والكذب ، فان الكذب يهدي إلى الفجور وان الفجور يهدي الى النار . ولا يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذابا .

الخامس : ان الصادق تنزل عليه الملائكة ، والكاذب تنزل عليه الشياطين . كما قال تعالى : (هل أنبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل أفاك أثيم يلقون السمع وأكثرهم كاذبون) .

السادس : أن الفارق بين الصديقين ، والشهداء ، والصالحين وبين المتشبه بهم من المرائين ، والمسمعين والملبسين هو الصدق ، والكذب .

السابع : أنه مقرون بالاخلاص الذي هو أصل الدين فى الكتاب [1] وكلام العلماء والمشايخ قال الله تعالى (واجتنبوا قول الزور حنفاء لله غير مشركين به) ؛ ولهذا قال صلى الله عليه وسلم : « عدلت شهادة الزور الاشراك بالله مرتين » وقرأ هذه الآية وقال : « ألاأنبئكم بأكبر الكبائر ؟ الاشراك بالله ، وعقوق الوالدين » وكان متكئاً فجلس فقال : « ألا وقول الزور ألا وشهادة الزور » فما زال يكررها حتى قلنا ليته سكت .

الثامن : أنه ركن الشهادة الخاصة عند الحكام ، التى هي قوام الحكم والقضاء ، والشهادة العامة فى جميع الأمور ، والشهادة خاصة هذه الأمة التى ميزت بها في قوله : (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس) وركن الاقرار الذي هو شهادة المرء على نفسه ، وركن الأحاديث والأخبار التى بها يقوم الاسلام ؛ بل هي ركن النبوة والرسالة ، التى هي واسطة بين الله وبين خلقه وركن الفتيا التى

---

(١) بياض قدر كلمة ولعلها والسنة .

هي إخبار المفتى بحكم الله . وركن المعاملات التى تتضمن اخبار كل واحد من المتعاملين للآخر بما فى سلعته ، وركن الرؤيا التى قيل فيها : أصدقهم رؤيا أصدقهم كلاماً ، والتى يؤتمن فيها الرجل على ما رأى .

التاسع : أن الصدق والكذب هو المميز بين المؤمن والمنافق كما جاء في الأثر : أساس النفاق الذي بني عليه الكذب . وفى الصحيحين عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « آية المنافق ثلاث إذا حدث كذب ، وإذا وعد أخلف ، وإذا أؤتمن خان » وفى حديث آخر : « على كل خلق يطبع المؤمن ليس الخيانة والكذب » ووصف الله المنافقين فى القرآن بالكذب فى مواضع متعددة ومعلوم أن المؤمنين هم أهل الجنة ، وأن المنافقين هم أهل النار في الدرك الأسفل من النار .

العاشر : أن المشائخ العارفين اتفقوا على أن أساس الطريق إلى الله هو الصدق والاخلاص ، كما جمع الله بينهما فى قوله : (واجتنبوا قول الزور ، حنفاء لله غير مشركين به) ونصوص الكتاب ، والسنة ، وإجماع الأمة دال على ذلك فى مواضع كقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) وقوله تعالى : (ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بالحق لما جاءه أليس فى جهنم مثوى

للكافرين ، والذي جاء بالصدق وصدق به أولئك هم المتقون) وقال تعالى لما بين الفرق بين النبي ، والكاهن ، والساحر : (وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين ، على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين . وانه لفي زبر الأولين) إلى قوله : (هل أنبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل أفاك أثيم يلقون السمع وأكثرهم كاذبون) وقال تعالى : (فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو قال أوحي إلي ولم يوح إليه شيء . ومن قال : سأنزل مثل ما أنزل الله) وقال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين ان يكن غنياً أو فقيراً) .

وقال:

فصـــــل

قد كتبت في غير موضع ان الحسنات كلها عدل ، والسيئات كلها ظلم وأن الله إنما أنزل الكتب ، وأرسل الرسل ؛ ليقوم الناس بالقسط . وقد ذكرت أن القسط والظلم نوعان : نوع فى حق الله تعالى كالتوحيد ، فانه رأس العدل ، والشرك رأس الظلم ، ونوع في حق العباد ؛ إما مع حق الله كقتل النفس أو مفرداً كالدين الذي ثبت برضا صاحبه .

ثم إن الظلم فى حق العباد نوعان : نوع يحصل بغير رضا صاحبه . كقتل نفسه وأخذ ماله ، وانتهاك عرضه ، ونوع يكون برضا صاحبه وهو ظلم ، كمعاملة الربا والميسر ، فان ذلك حرام لما فيه من اكل مال غيره بالباطل ، وأكل المال بالباطل ظلم ؛ ولو رضي به صاحبه لم يبح ، ولم يخرج عن أن يكون ظلما ، فليس كل ما طابت به نفس صاحبه يخرج عن الظلم ، وليس كل ما كرهه باذله يكون ظلما ، بل القسمة رباعية :

أحدها : ما نهى عنه الشارع وكرهه المظلوم .

الثاني : ما نهى عنه الشارع وإن لم يكرهه المظلوم ، كالزنا ، والميسر .

والثالث : ما كرهه صاحبه ولكن الشارع رخص فيه ، فهذا ليس بظلم .

والرابع : مالم يكرهه صاحبه ولا الشارع ؛ وإنما نهى الشارع عن ما يرضى به صاحبه إذا كان ظلما ؛ لأن الانسان جاهل بمصلحته ، فقد يرضى مالا يعرف أن عليه فيه ضررا ، ويكون عليه فيه ضرر غير مستحق ؛ ولهذا إذا انكشف له حقيقة الحال لم يرض ؛ ولهذا قال طاووس ما اجتمع رجلان على غير ذات الله إلا تفرقا عن تقال ، فالزاني بامرأة ، أو غلام ، إن كان استكرهها فهذا ظلم وفاحشة ، وإن كانت طاوعته ، فهذا فاحشة ، وفيه ظلم أيضاً للآخر ؛ لأنه بموافقته أعان الآخر على مضرة نفسه ، لا سيما إن كان أحدها هو الذي دعا الآخر الى الفاحشة فانه قد سعى فى ظلمه وإضراره ، بل لو أمره بالمعصية التى لاحظ له فيها لكان ظالما له ؛ ولهذا يحمل من أوزار الذي يضله بغير علم ، فكيف إذا سعى فى أن ينال غرضه منه مع إضراره .

ولهذا يكون دعاء الغلام إلى الفجور به أعظم ظلمـا من دعاء المرأة لأن المرأة لها هوى ، فيكون من باب المعـاوضة ، كل منهما نال غرضـه الذي هو من جنس غرض الآخـر ، فيسقط هذا بهذا ويبقى حق الله عليهما ؛ فلهذا : ليس فى الزنا المحض ظلم الغير إلا أن يفسـد فراشا او نسبا أو نحو ذلك .

وأما المتلوط فان الغلام لاغرض له فيه إلا برغبة أو برهبة، والرغبة والمال من جنس الحاجات المباحة ، فاذا طلب منه الفجور قـد يبذله له فهذا إذا رضى الآن به من جنس ظلم المؤتى لحاجته إلى المال ؛ لكن هذا الظلم في نفسه وحرمته فهو أشد، وكذلك استئجاره على الأفعال المحرمة ، كالكهانة والسحر وغير ذلك كلها ظلم له ؛ وإن كانت برضاه ، وإن كان الآخر قد ظلم الآخر أيضاً بما أفسد عليه من دينه ، حيث وافقه عـلى الذنب ؛ لكن أحد نوعي الظلم من غير جنس الآخر، وهذا باب ينبغي التفطن له فأكثر الذنوب مشتملة على ظلم الغير ، وجميعها مشتملة على ظلم النفس .

وقال :

فصـــــل

في العدل القولى والصدق [1]

ذكرت فى مواضع شيئا من الصدق والعدل ، وموقعهما من الكتاب والسنة ، ومصالح الدنيا والآخرة ، وذكرت أيضا في مواضع أن عامة السيئات يدخل فى الظلم ، وأن الحسنات غالبها عدل ، وأن القسط هو المقصود بارسال الرسل ، وإنزال الكتب ، والقسط والعدل هو التسوية بين الشيئين فان كان بين متماثلين ؛ كان هو العدل الواجب المحمود ، وإن كان بين الشيء وخلافه كان من باب قوله : (ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) كما قالوا : (لقد كنا فى ضلال مبين إذ نسويكم برب العالمين) فهذا العدل ، والتسوية ، والتمثيل ، والاشراك ، هو الظلم العظيم .

وإذا عرف أن مادة العدل والتسوية ، والتمثيل ، والقياس ، والاعتبار والتشريك ، والتشبيه ، والتنظير ، من جنس واحد ، فيستدل بهذه الأسماء على القياس الصحيح العقلي ، والشرعى ، ويؤخذ من ذلك تعبير الرؤيا ، فان مداره على القياس ، والاعتبار والمشابهة التى بين الرؤيا

---

(١) بالأصل طمات غير مقروءة .

وتأويلها . ويؤخذ من ذلك ما فى الأسماء . واللغات من الاستعارة ، والتشبيه ، إما فى وضع اللفظ ، بحيث يصير حقيقة في الاستعمال ، وإما في الاستعمال فقط مع القرينة إذا كانت الحقيقة أحرى ، فان مسميات الأسماء المتشابهة متشابهة . ويؤخذ من ذلك ضرب الأمثال للتصور تارة وللتصديق أخرى . وهي نافعة جداً ، وذلك أن ادراك النفس لعين الحقائق قليل ، وما لم يدركه فانما يعرفه بالقياس على ما عرفته ، فاذا كان هذا فى المعرفة ففي التعريف ومخاطبة الناس أولى وأحرى .

ثم التماثل والتعادل ؛ يكون بين الوجودين الخارجين ، وبين الوجودين العلميين الذهنيين ، وبين الوجود الخارجي والذهني . فالأول يقال : هذا مثل هذا ، والثانى يقال فيه ؛ مثل هذا كمثل هذا ، والثالث يقال فيه : هذا كمثل هذا .

فالمثل إما أن يذكر مرة او مرتين ، او ثلاث مرات ، إذا كان التمثيل بالحقيقة الخارجية كما فى قوله : (مثلهم كمثل الذي استوقد نارا) فهذا باب المثل ، وأما باب العدل فقد قال تعالى : (وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى) وقال تعالى : (كونوا قوامين بالقسط شهداء لله) الآية وقال : (كونوا قوامين لله شهداء بالقسط) وقال : (شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم) (وأشهدوا ذوي عدل منكم) فهذا العدل والقسط في هذه المواضع هو الصدق

المبين ، وضده الكذب والكتمان .

وذلك أن العدل هو الذي يخبر بالأمر على ما هو عليه ، لا يزيد فيكون كاذبا ، ولا ينقص فيكون كاتما . والخبر مطابق للمخبر ، كما تطابق الصورة العلمية ، والذهنية للحقيقة الخارجية ، ويطابق اللفظ للعلم ، ويطابق الرسم للفظ . فاذا كان العلم يعدل المعلوم لا يزيد ولا ينقص ، والقول يعدل العلم لا يزيد ولا ينقص ، والرسم يعدل القول : كان ذلك عدلا ، والقائم به قائم بالقسط وشاهد بالقسط ، وصاحبه ذو عدل . ومن زاد فهو كاذب ، ومن نقص فهو كاتم ، ثم قد يكون عمدا وقد يكون خطأ ، فتدبر هذا فانه عظيم نافع جداً .

وقال الشيخ الإمام العالم

شيخ الاسلام ابو العباس أحمد بن تيمية — قدس الله روحه ونور ضريحه — :

قاعدة

فى أن جنس فعل المأمور به أعظم من جنس ترك المنهى عنه ، وان جنس ترك المأمور به أعظم من جنس فعل المنهى عنه ، وان مثوبة بني آدم على أداء الواجبات أعظم من مثوبتهم على ترك المحرمات ، وان عقوبتهم على ترك الواجبات أعظم من عقوبتهم على فعل المحرمات .

وقد ذكرت بعض ما يتعلق بهذه القاعدة فيما تقدم ، لما ذكرت ان العلم والقصد يتعلق بالموجود بطريق الأصل ، ويتعلق بالمعدوم بطريق التبع .

وبيان هذه القاعدة من وجوه :

أحدها

ان أعظم الحسنات هو الايمان بالله ورسوله ؛ وأعظم السيئات الكفر ، والايمان أمر وجودي . فلا يكون الرجل مؤمناً ظاهراً حتى يظهر أصل الايمان ، وهو : شهادة أن لا إله الا الله وشهادة أن محمداً رسول الله ، ولا يكون مؤمناً باطناً حتى يقر بقلبه بذلك ؛ فينتفي عنه الشك ظاهراً وباطناً ؛ مع وجود العمل الصالح ، والا كان كمن قال الله فيه : (قالت الاعراب : آمنا ، قل : لم تؤمنوا ؛ ولكن قولوا : أسلمنا . ولما يدخل الايمان في قلوبكم) ، وكمن قال تعالى فيه : (ومن الناس من يقول : آمنا بالله وباليوم الآخر ، وماهم بمؤمنين) ، وكمن قال فيه : (إذا جاءك المنافقون) الآية .

والكفر : عدم الايمان ؛ باتفاق المسلمين ، سواء اعتقد نقيضه وتكلم به او لم يعتقد شيئاً ولم يتكلم . ولا فرق فى ذلك بين مذهب اهل السنة والجماعة الذين يجعلون الايمان قولا وعملا بالباطن والظاهر ؛ وقول من يجعله نفس اعتقاد القلب كقول الجهمية واكثر الاشعرية ، أو إقرار اللسان كقول الكرامية : أو جميعها كقول فقهاء المرجئة وبعض الأشعرية . فان هؤلاء مع اهل الحديث ، وجمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنبلية ؛ وعامة الصوفية ؛ وطوائف من أهل الكلام من متكلمي السنة ؛ وغير متكلمي السنة من المعتزلة والخوارج ؛

وغيرهم : متفقون على أن من لم يؤمن بعد قيام الحجة عليه بالرسالة فهو كافر ، سواء كان مكذبا ؛ أو مرتابا : او معرضاً : او مستكبراً ؛ أو متردداً ؛ أو غير ذلك .

وإذا كان أصل الايمان الذي هو أعظم القرب والحسنات والطاعات فهو مأمور به ، والكفر الذي هو أعظم الذنوب والسيئات والمعاصي ترك هذا المأمور به ، سواء اقترن به فعل منهى عنه من التكذيب ، او لم يقترن به شيء بل كان تركا للايمان فقط : علم أن جنس فعل المأمور به أعظم من جنس ترك المنهى عنه .

واعلم ان الكفر بعضه أغلظ من بعض ، فالكافر المكذب أعظم جرما من الكافر غير المكذب ، فانه جمع بين ترك الايمان المأمور به وبين التكذيب المنهى عنه . ومن كفر وكذب وحارب الله ورسوله والمؤمنين بيده أو لسانه أعظم جرماً ممن اقتصر على مجرد الكفر والتكذيب ، ومن كفر وقتل وزنا وسرق وصد وحارب كان اعظم جرماً .

كما أن الايمان بعضه أفضل من بعض ، والمؤمنون فيه متفاضلون تفاضلا عظيما ، وهم عند الله درجات ، كما أن أولئك دركات فالمقتصدون فى الايمان افضل من ظالمي انفسهم ، والسابقون بالخيرات افضل من

المقتصدين ، (لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير اولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله باموالهم وانفسهم) الآيات ، (أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله ؟ لا يستوون عند الله) .

وانما ذكرنا أن أصل الايمان مأمور به وأصل الكفر نقيضه ، وهو ترك هذا الايمان المأمور به وهذا الوجه قاطع بين .

الوجه الثاني

أن أول ذنب عصى الله به كان من ابى الجن وابى الانس ، ابوي الثقلين المأمورين ، وكان ذنب أبي الجن أكبر وأسبق ، وهو ترك المأمور به ، وهو السجود إباء واستكباراً ، وذنب أبى الانس كان ذنباً صغيراً ، (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه) ، وهو إنما فعل المنهى عنه ، وهو الأكل من الشجرة ؛ وإن كان كثير من الناس المتكلمين فى العلم يزعم ان هذا ليس بذنب ؛ وان آدم تأول حيث نهى عن الجنس بقوله : (ولا تقربا هذه الشجرة) ، فظن أنه الشخص فاخطأ ؛ أو نسي ، والمخطىء والناسي ليسا مذنبين .

وهذا القول يقوله طوائف من أهل البدع والكلام والشيعة ، وكثير من المعتزلة ، وبعض الأشعرية ، وغيرهم ممن يوجب عصمة الأنبياء من الصغائر ، وهؤلاء فروا من شيء ووقعوا فيما هو اعظم منه فى

تحريف كلام الله عن مواضعه .

وأما السلف قاطبة من القرون الثلاثة الذين هم خير قرون الأمة ؛ وأهل الحديث والتفسير ؛ وأهل كتب قصص الأنبياء والمبتدأ ، وجمهور الفقهاء والصوفية ؛ وكثير من أهل الكلام كجمهور الاشعرية وغيرهم ، وعموم المؤمنين ؛ فعلى ما دل عليه الكتاب والسنة ، مثل قوله تعالى : (وعصى آدم ربه فغوى) ، وقوله : (ربنا ظلمنا أنفسنا وأن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) ، بعد أن قال لهما : (ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين ؟) ، وقوله تعالى : (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم) مع أنه عوقب باخراجه من الجنة .

وهذه نصوص لا ترد إلا بنوع من تحريف الكلم عن مواضعه ، والمخطيء والناسي إذا كانا مكلفين فى تلك الشريعة فلا فرق ، وإن لم يكونا مكلفين امتنعت العقوبة ، ووصف العصيان والاخبار بظلم النفس وطلب المغفرة والرحمة ، وقوله تعالى : (ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين) ، وإنما ابتلى الله الأنبياء بالذنوب رفعاً لدرجاتهم بالتوبة ، وتبليغاً لهم إلى محبته وفرحه بهم فان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين ، ويفرح بتوبة التائب اشد فرح فالمقصود كمال الغاية لا نقص البداية ؛ فان العبد تكون له الدرجة لاينالها إلا بما قدره الله له من العمل او البلاء .

وليس المقصود هنا هذه المسألة ، وانما الغرض أن ينظر تفاوت ما بين الذنبين اللذين احدهما ترك المأمور به ، فانه كبير وكفر ولم يتب منه ، والآخر صغير تيب منه .

الوجه الثالث

انه قد تقرر من مذهب اهل السنة والجماعة ما دل عليه الكتاب والسنة أنهم لا يكفرون احداً من اهل القبلة بذنب ، ولا يخرجونه من الاسلام بعمل إذا كان فعلا منهياً عنه ؛ مثل الزنا والسرقة وشرب الخمر ؛ ما لم يتضمن ترك الايمان ، واما إن تضمن ترك ما أمر الله بالايمان به مثل : الايمان بالله وملائكته ؛ وكتبه ورسله ؛ والبعث بعد الموت ؛ فانه يكفر به ، وكذلك يكفر بعدم اعتقاد وجوب الواجبات الظاهرة المتواترة ، وعدم تحريم المحرمات الظاهرة المتواترة .

فان قلت فالذنوب تنقسم الى ترك مأمور به وفعل منهى عنه .

قلت : لكن المأمور به إذا تركه العبد : فاما ان يكون مؤمناً بوجوبه : او لا يكون ، فان كان مؤمناً بوجوبه تاركا لأدائه فلم يترك الواجب كله ، بل ادى بعضه وهو الايمان به ، وترك بعضه وهو العمل

به . وكذلك المحرم إذا فعله : فاما أن يكون مؤمناً بتحريمه ، او لا يكون ، فان كان مؤمناً بتحريمه فاعلا له فقد جمع بين اداء واجب وفعل محرم ، فصار له حسنة وسيئة ، والكلام إنما هو فيما لا يعذر بترك الايمان بوجوبه وتحريمه من الامور المتواترة ، واما من لم يعتقد ذلك فيما فعله او تركه ، بتأويل او جهل يعذر به ؛ فالكلام في تركه هذا الاعتقاد كالكلام فيما فعله او تركه بتأويل او جهل يعذر به .

واما كون ترك الايمان بهذه الشرائع كفراً ؛ وفعل المحرم المجرد ليس كفراً : فهذا مقرر فى موضعه . وقد دل على ذلك كتاب الله فى قوله : (فان تابوا واقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فاخوانكم فى الدين) اذ الاقرار بها مراد بالاتفاق ؛ وفى ترك الفعل نزاع . وكذلك قوله : (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ، ومن كفر فان الله غني عن العالمين) ؛ فان عدم الايمان بوجوبه وتركه كفر ، والايمان بوجوبه وفعله يجب أن يكون مراداً من هذا النص ، كما قال من قال من السلف : هو من لا يرى حجه برا ولا تركه اثماً ، واما الترك المجرد ففيه نزاع .

وأيضاً حديث ابى بردة بن نيار لما بعثه النبي صلى الله عليه وسلم الى من تزوج امرأة ابيه ، فامره ان يضرب عنقه ويخمس ماله : فان

تخميس المال دل على انه كان كافراً لا فاسقاً ، وكفره بأنه لم يحرم ما حرم الله ورسوله .

وكذلك الصحابة مثل عمر وعلي وغيرهما ، لما شرب الخمر قدامة ابن عبد الله وكان بدريا ؛ وتأول انها تباح للمؤمنين المصلحين ، وانه منهم بقوله : (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات) الآية ، فاتفق الصحابة على أنه إن اصر قتل ، وان تاب جلد ، فتاب فجلد .

واما الذنوب ففي القرآن قطع السارق وجلد الزاني ؛ ولم يحكم بكفرهم . وكذلك فيه اقتتال الطائفتين مع بغي احداهما على الاخرى ؛ والشهادة لهما بالايمان والاخوة ، وكذلك فيه قاتل النفس الذي يجب عليه القصاص جعله اخا ؛ وقد قال الله فيه (فمن عفى له من اخيه شيء) فسماه اخا وهو قاتل .

وقد ثبت فى الصحيحين حديث ابى ذر لما قال له النبي صلى الله فيه وسلم عن جبريل : « من قال : لا إله إلا الله دخل الجنة ؛ وان زنا ، وان سرق ؛ وان شرب الخمر ؛ على رغم انف ابي ذر » وثبت في الصحاح حديث ابى سعيد وغيره في الشفاعة في اهل الكبائر ، وقوله : « اخرجوا من النار من كان فى قلبه مثقال برة من إيمان ؛ مثقال حبة من

ايمان ، مثقال ذرة من ايمان »

فهذه النصوص كما دلت على ان ذا الكبيرة لا يكفر مع الايمان، وانه يخرج من النار بالشفاعة خلافاً للمبتدعة من الخوارج فى الاولى . ولهم وللمعتزلة فى الثانية نزاع : فقد دلت على ان الايمان الذي خرجوا به من النار هو حسنة مأمور بها، وأنه لا يقاومها شيء من الذنوب وهذا هو .

الوجه الرابع

وهو : ان الحسنات التى هي فعل المأمور به تذهب بعقوبة الذنوب والسيئات التى هي فعل المنهى عنه، فان فاعل المنهى يذهب اثمه بالتوبة، وهي حسنة مأمور بها . وبالأعمال الصالحة المقاومة وهي حسنات مأمور بها ، وبدعاء النبي صلى الله عليه وسلم وشفاعته ودعاء المؤمنين وشفاعتهم ، وبالأعمال الصالحة التى تهدى إليه ، وكل ذلك من الحسنات المأمور بها .

فما من سيئة هي فعل منهى عنه إلا لها حسنة تذهبها هي فعل مأمور به ، حتى الكفر ، سواء كان وجوديا أو عدمياً ، فان حسنة الايمان تذهبه ، كما قال تعالى : (قل للذين كفروا : ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) ، وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « الاسلام يجب ما كان قبله » وفى رواية « يهدم ما كان قبله » رواه مسلم .

وأما الحسنات فلا تذهب ثوابها السيئات مطلقاً ، فان حسنة الايمان

لا تذهب إلا بنقيضها وهو الكفر ؛ لأن الكفر ينافى الايمان ، فلا يصير الكافر مؤمنا . فلو زال الايمان زال ثوابه لا لوجود سيئة ، ولهذا كان كل سيئة لا تذهب بعمل لا يزول ثوابه ، وهذا متفق عليه بين المسلمين حتى المبتدعة من الخوارج والمعتزلة ، فان الخوارج يرون الكبيرة موجبة للكفر المنافى للايمان ، والمعتزلة يرونها مخرجة له من الايمان وان لم يدخل بها فى الكفر ، واهل السنة والجماعة يرون أصل إيمانه باقيا ، فقد اتفقت الطوائف على أنه مع وجود إيمانه لا يزول ثوابه بشيء من السيئات والكفر ، وان كانوا متفقين على أن مع وجوده لا يزول عقابه بشيء من الحسنات ، فذلك لأن الكفر يكفى فيه عدم الايمان ولا يجب أن يكون امراً موجودا كما تقدم ، فعقوبة الكفر هى ترك الايمان ، وان انضم إليها عقوبات على ما فعله من الكفر الوجودي أيضا .

وكذلك قد روي في بعض ثواب الطاعات المأمور بها ما يدفع ويرفع عقوبة المعاصي المنهى عنها ، فاذا كان جنس ثواب الحسنات المأمور بها يدفع عقوبة كل معصية ، وليس جنس عقوبات السيئات المنهى عنها يدفع ثواب كل حسنة : ثبت رجحان الحسنات المأمور بها على ترك السيئات المنهى عنها . وفي هذا المعنى ما ورد فى فضل لا اله الا الله ، وانها تطفىء نار السيئات ؛ مثل حديث البطاقة وغيره .

الوجه الخامس

أن تارك المأمور به عليه قضاؤه وان تركه لعذر ، مثل ترك الصوم لمرض أو لسفر ، ومثل النوم عن الصلاة او نسيانها ، ومثل من ترك شيئاً من نسكه الواجب فعليه دم او عليه فعل ما ترك ان امكن ، وأما فاعل المنهى عنه إذا كان نائماً أو ناسياً او مخطئاً فهو معفو عنه ، ليس عليه جبران الا اذا اقترن به اتلاف ، كقتل النفس والمال . والكفارة فيه هل وجبت جبراً ، او زجراً ، او محواً ؟ فيه نزاع بين الفقهاء . فحاصله ان تارك المأمور به وان عذر فى الترك لخطأ او نسيان فلا بد له من الاتيان بالمثل أو بالجبران من غير الجنس ، بخلاف فاعل المنهى عنه ، فانه تكفى فيه التوبة الا في مواضع لمعنى آخر ، فعلم ان اقتضاء الشارع لفعل المأمور به اعظم من اقتضائه لترك المنهى عنه .

الوجه السادس

ان مباني الأسلام الخمس المأمور بها وان كان ضرر تركها لا يتعدى صاحبها فانه يقتل بتركها فى الجملة عند جماهير العلماء . ويكفر أيضاً

عند كثير منهم او اكثر السلف ، واما فعل المنهى عنه الذي لا يتعدى ضرره صاحبه فانه لا يقتل به عند احد من الأئمة ، ولا يكفر بـه إلا اذا ناقض الايمان ، لفوات الايمان وكونه مرتداً أو زنديقاً .

وذلك ان من الأئمة من يقتله ويكفره بترك كل واحدة من الخمس لأن الاسلام بنى عليها ، وهو قول طائفة من السلف ورواية عن أحمد اختارها بعض اصحابه .

ومنهم من لا يقتله ولا يكفره الا بترك الصـلاة والزكاة ، وهي رواية اخرى عن احمد ، كما دل عليه ظاهر القرآن فى براءة ، وحديث ابن عمر وغـيره ، ولأنهما منتظمان لحق الحق وحق الخلـق ، كانتظام الشهادتين للربوبية والرسالة ، ولا بدل لهما من غـير جنسهما ، بخلاف الصيام والحج .

ومنهم من يقتله بهما ويكفره بالصلاة وبالزكاة اذا قاتل الامام عليها ، كرواية عن احمد .

ومنهم من يقتله بهما ، ولا يكفره إلا بالصلاة ، كرواية عن احمد .

ومنهم من يقتله بهما ولا يكفره ، كرواية عن أحمـد . ومنهم من

لا يقتله الا بالصلاة ولا يكفره ، كالمشهور من مذهب الشافعي ، لامكان الاستيفاء منه .

وتكفير تارك الصلاة هو المشهور المأثور عن جمهور السلف من الصحابة والتابعين .

ومورد النزاع هو فيمن اقر بوجوبها والتزم فعلها ولم يفعلها ، واما من لم يقر بوجوبها فهو كافر باتفاقهم ، وليس الأمر كما يفهم من اطلاق بعض الفقهاء من اصحاب أحمد وغيرهم : انه إن جحد وجوبها كفر ، وان لم يجحد وجوبها فهو مورد النزاع ، بل هنا ثلاثة أقسام :

أحدها : إن جحد وجوبها فهو كافر بالاتفاق .

والثاني : ان لا يجحد وجوبها ، لكنه ممتنع من التزام فعلها كبراً او حسداً ، او بغضاً لله ورسوله ، فيقول : اعلم أن الله اوجبها على المسلمين ، والرسول صادق فى تبليغ القرآن ، ولكنه ممتنع عن التزام الفعل استكباراً او حسداً للرسول ، او عصبية لدينه ، او بغضا لما جاء به الرسول ، فهذا ايضاً كافر بالاتفاق ، فان إبليس لما ترك السجود المأمور به لم يكن جاحداً للايجاب ، فان الله تعالى باشره بالخطاب ، وانما أبى واستكبر وكان من الكافرين . وكذلك ابو طالب كان

مصدقا للرسول فيما بلغه لكنه ترك اتباعه حمية لدينه ، وخوفا من عار الانقياد ، واستكباراً عن أن تعلو أسته رأسه ، فهذا ينبغي ان يتفطن له !

ومن أطلق من الفقهاء أنه لا يكفر إلا من يجحد وجوبها فيكون الجحد عنده متناولا للتكذيب بالايجاب ومتناولا للامتناع عن الاقرار والالتزام كما قال تعالى : (فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) ، وقال تعالى : (وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا . فانظر كيف كان عاقبة المفسدين) ، والا فمتى لم يقر ويلتزم فعلها قتل وكفر بالاتفاق .

والثالث : أن يكون مقراً ملتزما ؛ لكن تركها كسلا وتهاوناً ؛ او اشتغالا بأغراض له عنها ، فهذا مورد النزاع ، كمن عليه دين وهو مقر بوجوبه ملتزم لأدائه ، لكنه يمطل بخلا أو تهاوناً .

وهنا قسم رابع ، وهو : ان يتركها ولا يقر بوجوبها ؛ ولا يجحد وجوبها ؛ لكنه مقر بالاسلام من حيث الجملة ، فهل هذا من موارد النزاع : او من موارد الاجماع ؟ ولعل كلام كثير من السلف متناول لهذا . وهو المعرض عنها لا مقراً ولا منكراً ، وإنما هو متكلم بالاسلام فهذا فيه نظر . فان قلنا : يكفر بالانفاق ؛ فيكون اعتقاد وجوب هذه الواجبات على التعيين من الايمان لا يكفي فيها الاعتقاد العام ؛ كما فى

الخبريات من أحوال الجنة والنار ، والفرق بينهما أن الأفعال المأمور بها المطلوب فيها الفعل لا يكفي فيها الاعتقاد العام ، بل لا بد من اعتقاد خاص ؛ بخلاف الأمور الخبرية ؛ فان الايمان المجمل بما جاء به الرسول من صفات الرب وأمر المعاد يكفي فيه ما لم ينقض الجملة بالتفصيل ، ولهذا اكتفوا فى هذه العقائد بالجمل وكرهوا فيها التفصيل المفضى الى القتال والفتنة ، بخلاف الشرائع المأمور بها ؛ فانه لا يكتفى فيها بالجمل ؛ بل لا بد من تفصيلها علماً وعملا .

وأما القاتل والزانى والمحارب فهؤلاء انما يقتلون لعدوانهم على الخلق لما فى ذلك من الفساد المتعدي ، ومن تاب قبل القدرة عليه سقط عنه حد الله ، ولا يكفر احد منهم .

وأيضاً فالمرتد يقتل لكفره بعد ايمانه ؛ وان لم يكن محارباً .

فثبت ان الكفر والقتال لترك المأمور به أعظم منه لفعل المنهى عنه .

وهذا الوجه قوى على مذهب الثلاثة : مالك ؛ والشافعي ؛ وأحمد وجمهور السلف . ودلائله من الكتاب والسنة متنوعة ، وأما على مذهب أبى حنيفة فقد يعارض بما قد يقال : انه لا يوجب قتل

احد على ترك واجب اصلا حتى الايمان ؛ فانه لا يقتل الا المحارب لوجود الحراب منه وهو فعل المنهي عنه ، ويسوى بين الكفر الاصلي والطاريء ، فلا يقتل المرتد لعدم الحراب منه . ولا يقتل من ترك الصلاة أو الزكاة الا اذا كان فى طائفة ممتنعة . فيقاتلهم لوجود الحراب كما يقاتل البغاة ، واما المنهى عنه فيقتل القاتل والزانى المحصن والمحارب اذا قتل ، فيكون الجواب من ثلاثة أوجه :

احدها : ان الاعتبار عند النزاع بالرد الى الله والى الرسول ، والكتاب والسنة دال على ما ذكرناه ، من ان المرتد يقتل بالاتفاق وان لم يكن من أهل القتال ، إذا كان أعمى أو زمنا أو راهباً ، والأسير يجوز قتله بعد أسره وان كان حرابه قد انقضى .

الثانى : ان ما وجب فيه القتل انما وجب على سبيل القصاص الذي يعتبر فيه المماثلة ؛ فان النفس بالنفس ؛ كما تجب المقاصة في الأموال ؛ فجزاء سيئة سيئة مثلها فى النفوس والأموال والأعراض والأبشار ، لكن ان لم يضر الا المقتول كان قتله صائراً الى أولياء المقتول ؛ لأن الحق لهم كحق المظلوم في المال ، وان قتله لأخذ المال كان قتله واجباً ؛ لأجل المصلحة العامة التى هي حد الله ، كما يجب قطع يد السارق لأجل حفظ الأموال ؛ ورد المال المسروق حق لصاحبه ، ان شاء اخذه وان شاء تركه ، فخرجت هذه الصور عن

النقض ، لم يبق ما يوجب القتل عنده بلا مماثلة الا الزنا ، وهو من نوع العدوان أيضاً ، ووقوع القتل به نادر ؛ لخفائه وصعوبة الحجة عليه .

الثالث : ان العقوبة فى الدنيا لا تدل على كبر الذنب وصغره : فان الدنيا ليست دار الجزاء وانما دار الجزاء هي الآخرة ، ولكن شرع من العقوبات فى الدنيا ما يمنع الفساد والعدوان ، كما قال تعالى : (من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً) ، وقالت الملائكة : (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ؟) ، فهذان السببان اللذان ذكرتهما الملائكة هما اللذان كتب الله على بني اسرائيل القتل بهما ؛ ولهذا يقر كفار أهل الذمة بالجزية ، مع ان ذنبهم فى ترك الايمان أعظم باتفاق المسلمين من ذنب من نقتله من زان وقاتل .

فأبو حنيفة رأى أن الكفر مطلقاً إنما يقاتل صاحبه لمحاربته ، فمن لاحراب فيه لا يقاتل ، ولهذا يأخذ الجزية من غير أهل الكتاب العرب وإن كانوا وثنيين .

وقد وافقه على ذلك مالك وأحمد فى أحد قوليه ، ومع هذا يجوز القتل تعزيراً و سياسة فى مواضع .

وأما الشافعي فعنده نفس الكفر هو المبيح للدم ، الا أن النساء والصبيان تركوا لكونهم مالا المسلمين ، فيقتل المرتد لوجود الكفر وامتناع سبيها عنده من الكفر بلا منفعة .

وأما أحمد فالمبيح عنده انواع ، أما الكافر الأصلي فالمبيح عنده هو وجود الضرر منه ، أو عدم النفع فيه ، أما الأول فالمحاربة بيد أو لسان ، فلا يقتل من لا محاربة فيه بحال من النساء والصبيان ؛ والرهبان والعميان ؛ والزمنى ونحوهم ، كما هو مذهب الجمهور . وأما المرتد فالمبيح عنده هو الكفر بعد الايمان . وهو نوع خاص من الكفر ؛ فانه لو لم يقتل ذلك لكان الداخل فى الدين يخرج منه ، فقتله حفظ لأهل الدين وللدين ، فان ذلك يمنع من النقص ويمنعهم من الخروج عنه ، بخلاف من لم يدخل فيه ؛ فانه ان كان كتابياً أو مشبهاً له فقد وجد احدى غايتى القتال فى حقه ، وإن كان وثنياً : فان اخذت منه الجزية فهو كذلك ، وإن لم تؤخذ منه ففي جواز استرقاقه نزاع . فمتى جاز استرقاقه كان ذلك كأخذ الجزية منه . ومتى لم يمكن استرقاقه ولا أخذ الجزية منه بقى كافراً لا منفعة في حياته لنفسه ـ لأنه يزداد إثماً ـ ولا للمؤمنين ؛ فيكون قتله خيراً من إبقائه .

وأما تارك الصلاة والزكاة : فاذا قتل كان عنده من قسم المرتدين لأنه بالاسلام ملتزم لهذه الأفعال ، فاذا لم يفعلها فقد ترك ما التزمه ،

او لأنها عنده من الغاية التى يمتد القتـال اليها كالشهادتين ، فانه لو تكلم باحداهما وترك الاخرى لقتل ، لـكن قد يفرق بينهما وأما اذا لم[1] ويفرق فى المرتد بين الردة المجردة فيقتل الا أن يتوب وبـين الردة المغلظة فيقتل بلا استتابة .

فهذه مآخذ فقهية نبهنا بها على بعض أسباب القتل ، وقـد تبين أنهم لا يتنازعون ان ترك المأمور به فى الآخرة أعظم ، وأما فى الدنيـا فقد ذكرنا ما تقدم .

الوجه السابع

ان أهل البدع شر من أهل المعاصي الشهوانية بالسنة والاجماع ، فان النبي صلى الله عليه وسلم امر بقتال الخوارج ، ونهى عـن قتال أئمة الظلم ، وقال فى الذي يشرب الخمـر : « لا تلعنه فانه يحب الله ورسوله » وقال فى ذى الخويصرة : « يخرج من ضئضىء هـذا أقوام يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم ، يمرقون مـن الدين - وفي رواية مـن الاسلام ـ كما يمرق السهم من الرمية ، يحقر أحدكم صلاته مـع

(١) بياض بالاصل .

صلاتهم وصيامه مع صيامهم وقراءته مع قراءتهم ، اينما لقيتموهم فاقتلوهم فان فى قتلهم أجراً عند الله لمن قتلهم يوم القيامة » .

وقد قررت هذه القاعدة بالدلائل الكثيرة مما تقدم من القواعد ، ثم ان أهل المعاصي ذنوبهم فعل بعض ما نهوا عنه : من سرقة او زنا او شرب خمر ، او أكل مال بالباطل .

وأهل البدع ذنوبهم ترك ما أمروا به من اتباع السنة وجماعة المؤمنين . فان الخوارج أصل بدعتهم انهم لا يرون طاعة الرسول واتباعه فيما خالف ظاهر القرآن عندهم ، وهذا ترك واجب . وكذلك الرافضة لا يرون عدالة الصحابة ومحبتهم ، والاستغفار لهم ، وهذا ترك واجب . وكذلك القدرية ، لا يؤمنون بعلم الله تعالى القديم ومشيئته الشاملة ، وقدرته الكاملة ، وهذا ترك واجب . وكذلك الجبرية ، لا تثبت قدرة العبد ومشيئته ، وقد يدفعون الامر بالقدر ، وهذا ترك واجب . وكذلك مقتصدة المرجئة ، مع أن بدعتهم من بدع الفقهاء ليس فيها كفر بلا خلاف عند احد من الائمة ، ومن ادخلهم من أصحابنا في البدع التى حكى فيها التكفير ونصره فقد غلط في ذلك ، وإنما كان لانهم لا يرون إدخال الاعمال او الاقوال فى الايمان . وهذا ترك واجب ، وأما غالية المرجئة الذين يكفرون بالعقاب ويزعمون ان النصوص خوفت بما لا حقيقة له . فهذا القول عظيم ، وهو ترك واجب

وكذلك الوعيدية ، لا يرون اعتقاد خروج أهل الكبائر من النار ، ولا قبول الشفاعة فيهم ، وهذا ترك واجب ، فان قيل : قد يضمون الى ذلك اعتقاداً محرماً : من تكفير وتفسيق وتخليد ؟ قيل : هم في ذلك مع أهل السنة بمنزلة الكفار مع المؤمنين ، فنفس ترك الايمان بما دل عليه الكتاب والسنة والاجماع ضلالة وان لم يكن معه اعتقاد وجودي ، فاذا انضم إليه اجتمع الامران ، ولو كان معهم أصل من السنة لما وقعوا فى البدعة .

الوجه الثامن

ان ضلال بني آدم وخطأهم في أصول دينهم وفروعه اذا تأملته تجد اكثره من عدم التصديق بالحق : لا من التصديق بالباطل . فما من مسألة تنازع الناس فيها فى الغالب الا وتجد ما أثبته الفريقان صحيحاً ، وانما تجد الضلال وقع من جهة النفي والتكذيب . مثال ذلك ان الكفار لم يضلوا من جهة ما أثبتوه من وجود الحق ، وانما اتوا من جهة ما نفوه من كتابه وسنة رسوله وغير ذلك ، وحينئذ وقعوا في الشرك ، وكل أمة مشركة أصل شركها عدم كتاب منزل من السماء ، وكل أمة مخلصة أصل اخلاصها كتاب منزل من السماء ، فان بنى آدم

محتاجون الى شرع يكمل فطرهم ، فافتتح الله الجنس بنبوة آدم ، كما قال تعالى : (وعلم آدم الاسماء كلها) ، وهلم جرا ...

فمن خرج عن النبوات وقع فى الشرك وغيره ، وهذا عام فى كل كافر غير كتابى فانه مشرك ، وشركه لعدم إيمانه بالرسل الذين قال الله فيهم : (ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت) .

ولم يكن الشرك أصلا فى الآدميين ، بل كان آدم ومن كان على دينه من بنيه على التوحيد لله ، لاتباعهم النبوة ، قال تعالى : (وما كان الناس الا أمة واحدة فاختلفوا) ، قال ابن عباس : كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على الاسلام ، فبتركهم اتباع شريعة الانبياء وقعوا فى الشرك ، لا بوقوعهم في الشرك خرجوا عن شريعة الاسلام ، فان آدم أمرهم بما أمره الله به ، حيث قال له : (فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) ، وقال فى الآية الاخرى : (فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ، ومن اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى ، قال : رب ! لم حشرتنى أعمى وقد كنت بصيراً ؟ قال : كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى) .

فهذا الكلام الذي خاطب الله به آدم وغيره لما اهبطهم قد تضمن أنه اوجب عليهم اتباع هداه المنزل ، وهو الوحي الوارد على أنبيائه ، وتضمن ان من اعرض عنه وان لم يكذب به فانه يكون يوم القيامة في العذاب المهين ، وان معيشته تكون ضنكا فى هذه الحياة ، وفى البرزخ والآخرة ، وهي المضنوكة النكدة المحشوة بأنواع الهموم والغموم والاحزان كما ان الحياة الطيبة هي لمن آمن وعمل صالحاً .

فمن تمسك به فانه لا يشرك بربه ، فان الرسل جميعهم أمروا بالتوحيد وأمروا به ، قال تعالى : (وما أرسلنا من قبلك من رسول الا نوحي إليه : انه لا إله الا انا فاعبدون) ، فبين انه لابد ان يوحي بالتوحيد الى كل رسول ، وقال تعالى : (واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا : اجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون ؟) ، فبين انه لم يشرع الشرك قط ، فهذان النصان قد دلا على انه امر بالتوحيد لكل رسول ، ولم يأمر بالاشراك قط ، وقد امر آدم وبنيه من حين اهبط باتباع هداه الذي يوحيه الى الانبياء ، فثبت ان علة الشرك كان من ترك اتباع الانبياء والمرسلين فيما امروا به من التوحيد والدين ، لا ان الشرك كان علة للكفر بالرسل ، فان الاشراك والكفر بالرسل متلازمان فى الواقع ، فهذا فى الكفار بالنبوات المشركين .

وأما اهل الكتاب ، فان اليهود لم يؤتوا من جهة ما اقروا به

من نبوة موسى والايمان بالتوراة ، بل هم في ذلك مهتدون ، وهو رأس هداهم ، وإنما أتوا من جهة مالم يقروا به من رسالة المسيح ومحمد صلى الله عليه وسلم ، كما قال تعالى فيهم : (فباءوا بغضب على غضب) غضب بكفرهم بالمسيح ، وغضب بكفرهم بمحمد صلى الله عليه وسلم ، وهذا من باب ترك المأمور به .

وكذلك النصارى لم يؤتوا من جهة ما أقروا به من الايمان بانبياء بنى اسرائيل والمسيح وانما أتوا من جهة كفرهم بمحمد صلى الله عليه وسلم ، وأماما وقعوا فيه من التثليث والاتحاد الذي كفروا فيه بالتوحيد والرسالة فهو من جهة عدم اتباعهم لنصوص التوراة والانجيل المحكمة ، التى تأمر بعبادة الله وحده لا شريك له ، وتبين عبودية المسيح وأنه عبد لله ، كما اخبر الله عنه بقوله : (ما قلت لهم الا ما أمرتني به : أن اعبدوا الله ربى وربكم ، وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم ، فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم وانت على كل شيء شهيد) ، فلما تركوا اتباع هذه النصوص ايماناً وعملا وعندهم رغبة في العبادة والتأله ابتدعوا الرهبانية ، وغلوا في المسيح هوى من عند أنفسهم ، وتمسكوا بمتشابه من الكلمات لظن ظنوه فيها ، وهوى اتبعوه خرج بهم عن الحق ، فهم (ان يتبعون الا الظن وما تهوى الأنفس ، ولقد جاءهم من ربهم الهدى) ، ولهذا كان سيماهم الضلال ، كما قال تعالى :

(ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً وضـلوا عن سواء السبيل) .

والضال ضد المهتدي ، وهو العادل عن طريق الحق بـلا عـلم ، وعدم العلم المأمور به والهدى بالمأمور ترك واجب ، فاصـل كفرهم ترك الواجب ، وحينئذ تفرقوا فى الثليث والاتحاد ، ووقعت بينهـم العداوة والبغضاء ، وصاروا ملـكية ؛ ويعقوبية ؛ ونسطورية ؛ وغيرهم ، وهـذا المعنى قـد بينه القرآن. مـع أن هذا يصلح أن يكون دليلا مستقـلا ؛ لما فيه من بيان ان ترك الواجب سبب لفعـل المحـرم ، قال تعـالى : (ومن الذين قالوا : انا نصارى اخذنا ميثاقهم فنسوا حظا مما ذكروا به ، فاغرينا بينهم العداوة والغضاء إلى يوم القيامة) ، فهذا نص فى أنهم تركوا بعض ما أمروا به ، فكان تركه سبباً لوقوع العـداوة والبغضاء المحرمين ، وكان هذا دليلا على أن ترك الواجب يكون سبباً لفعل المحرم ، كالعداوة والبغضاء ، والسبب أقوى من المسبب .

وكذلك قال فى اليهود : (فبما نقضهم ميثاقهم لعنام وجعلنـا قلوبهـم قاسية ، يحرفون الـكلم عن مواضعه ونسوا حظا ممـا ذكروا بـه) ، فنقض الميثاق ترك ما أمروا بـه : فان الميثاق يتضمن واجبات ، وهي قوله : (ولقد أخذنا ميثاق بنى اسرائيل وبعثنا منهم اثنى عشر نقيباً ، وقال الله : انى معكم ! لئن أقتم الصلاة وآتيتم الزكاة وآمنتم برسـلي

وعزرتموهم وأقرضتم الله قرضاً حسناً لأكفرن عنكم سيئاتكم ، ولأدخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار ، فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل ، فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية) الآيات .

فقد اخبر تعالى انه بترك ما أوجبه عليهم من الميثاق وان كان واجباً بالأمر حصلت لهم هذه العقوبات التى منها فعل هذه المحرمات ، من قسوة القلوب ؛ وتحريف الكلم عن مواضعه ؛ وانهم نسوا حظاً مما ذكروا به . وأخبر فى أثناء السورة انه ألقى بينهم العداوة والبغضاء فى قوله : (وقالت اليهود : يد الله مغلولة ! غلت أيديهم ، ولعنوا بما قالوا ، بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء) الآية ، وقد قال المفسرون من السلف مثل قتادة وغيره في فرق النصارى ما اشرنا اليه .

وهكذا اذا تأملت أهل الضلال والخطأ من هذه الامة تجد الاصل ترك الحسنات لافعل السيئات ، وانهم فيما يثبتونه أصل امرهم صحيح ، وانما اتوا من جهة ما نفوه ، والاثبات فعل حسنة والنفي ترك سيئة ، فعلم ان ترك الحسنات اضر من فعل السيئات ، وهو أصله .

مثال ذلك : ان الوعيدية من الخوارج وغيرهم فيما يعظمونه من

أمر المعاصي والنهي عنها واتباع القرآن وتعظيمه احسنوا ، لكن إنما أتوا من جهة عدم اتباعهم للسنة ، وايمانهم بما دلت عليه من الرحمة للمؤمن وان كان ذا كبيرة .

وكذلك المرجئة فيما اثبتوه من ايمان أهل الذنوب والرحمة لهم احسنوا ، لكن انما أصل اساءتهم من جهة ما نفوه من دخول الأعمال في الايمان وعقوبات أهل الكبائر .

فالأولون بالغوا فى النهي عن المنكر : وقصروا في الأمر بالمعروف . وهؤلاء قصروا في النهي عن المنكر وفى الأمر بكثير من المعروف .

وكذلك القدرية هم في تعظيم المعاصي وذم فاعلها وتنزيه الله تعالى عن الظلم وفعل القبيح محسنون ، وانما أساءوا فى نفيهم مشيئة الله الشاملة ، وقدرته الكاملة وعلمه القديم ايضا .

وكذلك الجهمية : فان اصل ضلالهم انما هو التعطيل وجحد ما جاءت به الرسل عن الله عز وجل من أسمائه وصفاته .

والامر فيهم ظاهر جداً . ولهذا قلنا غير مرة ان الرسل جاءوا بالاثبات المفصل والنفي المجمل ، والكفار من المتفلسفة الصابئين والمشركين

جاءوا بالنفي المفصل والاثبات المجمل ، والاثبات فعل حسنات مأمور بها ايجابا واستحبابا ، والنفي ترك سيئات أو حسنات مأمور بها ، فعلم ان ضلالهم من باب ترك الواجب وترك الاثبات .

وبالجملة فالأمور نوعان : اخبار : وانشاء .

فالاخبار ينقسم إلى اثبات ونفي : ايجاب وسلب كما يقال فى تقسيم القضايا الى إيجاب وسلب .

والانشاء فيه الأمر والنهي .

فاصل الهدى ودين الحق هو : اثبات الحق الموجود ؛ وفعل الحق المقصود ؛ وترك المحرم ؛ ونفي الباطل تبع . واصل الضلال ودين الباطل : التكذيب بالحق الموجود ، وترك الحق المقصود ، ثم فعل المحرم واثبات الباطل تبع لذلك . فتدبر هذا فانه امر عظيم تنفتح لك به ابواب من الهدى .

الوجه التاسع

ان الكلمات الجوامع التى فى القرآن تتضمن امتثال المأمور به والوعيد على المعصية بتركه : مثل قوله تعالى لنبيه (فاستقم كما أمرت ومن تاب

معك، ولا تطغوا) . وقال : (فلذلك فادع واستقم كما أمرت ، ولا تتبع أهواءهم)، وقال : (قل : انى أمرت أن أكون أول من أسلم ، ولا تكونن من المشركين) ، وقال (قل : انى أمرت ان أعبد الله مخلصاً له الدين ، وأمرت لأن أكون أول المسلمين) . وقال : (قل : لا اقول لكم : عندي خزائن الله ، ولا أعلم الغيب ، ولا أقول لكم : انى ملك، ان اتبع الا ما يوحى إلي ، اني أخاف ان عصيت ربى عذاب يوم عظيم) ، وقال : (واتبع ما يوحي اليك واصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين) ، وقال: (وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) ، الى امثال هذه النصوص التى يوصي فيها باتباع ما أمر ، ويبين أن الاستقامة فى ذلك ، وانه لم يأمر إلا بذلك ، وانه ان ترك ذلك كان عليه العذاب ، ونحو ذلك مما يبين أن اتباع الأمر أصل عام ، وان اجتناب المنهى عنه فرع خاص .

الوجه العاشر

ان عامة ما ذم الله به المشركين فى القرآن من الدين المنهي عنه انما هو الشرك والتحريم ، وكذلك حكى عنهم في قوله : (وقال الذين اشركوا : لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه من

شيء) ، ومثل ذلك فى النحل وفى الزخرف (وقالوا : لو شاء الرحمن ما عبدناهم) ، وقال : (ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين مالم يأذن به الله) ، وقال : (قل : أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا ؟ قل : آلله أذن لكم ام على الله تفترون ؟) ، وقال : (ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام) ، وقال : (قل : من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟) .

وأما من ترك المأمور به فقد ذمهم الله ، كما ذمهم على ترك الايمان به ، وباسمائه وآياته ، وملائكته وكتبه ورسله ، والبعث بعد الموت والجنة والنار ، وترك الصلاة والزكاة والجهاد ، وغير ذلك من الاعمال . والشرك قد تقدم أن أصله ترك المأمور به من عبادة الله ، واتباع رسله . وتحريم الحلال فيه ترك ما أمروا به من الاستعانة به على عبادته .

ولما كان اصل المنهى عنه الذي فعلوه الشرك والتحريم روى فى الحديث : « بعثت بالحنيفية السمحة » ، فالحنيفية ضد الشرك . والسماحة ضد الحجر والتضييق ، وفي صحيح مسلم عن عياض بن حمار عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه : « انى خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين عن دينهم ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وامرتهم ان يشركوا بى مالم أنزل به سلطاناً » .

وظهر اثر هذين الذنبين فى المنحرفة من العلماء ، والعباد والملوك ، والعامة ، بتحريم ما أحله الله تعالى ، والتدين بنوع شرك لم يشرعه الله تعالى ، والاول يكثر فى المتفقهة والمتورعة ، والثانى يكثر فى المتصوفة والمتفقرة . فتبين بذلك ان ما ذمه الله تعالى وعاقب عليه من ترك الواجبات اكثر مما ذمه الله وعاقب عليه من فعل المحرمات .

الوجه الحادى عشر

ان الله تعالى خلق الخلق لعبادته . كما قال تعالى : (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) ، وذلك هو أصل ما أمرهم به على السن الرسل ، كما قال نوح ، وهود ، وصالح ، وابراهيم ، وشعيب : (اعبدوا الله مالكم من اله غيره) . وقال : (ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه) ، الى قوله : (إلهاً واحداً ونحن له مسلمون) ، وقال لموسى : (انني انا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى !) . وقال المسيح : (ما قلت لهم الا ما أمرتنى به : ان اعبدوا الله ربى وربكم) .

والاسلام : هو الاستسلام لله وحده ، وهو أصل عبادته وحده ، وذلك يجمع معرفته ومحبته والخضوع له ، وهذا المعنى الذي

خلق الله له الخلق هو : أمر وجودي من باب المأمور به ، ثم الأمر بعد ذلك بما هو كمال ما خلق له . واما المنهى عنه : فاما مانع من أصل ما خلق له ، واما من كمال ما خلق له ، نهوا عن الاشراك لأنه مانع من الاصل ، وهو ظلم فى الربوبية كما قال تعالى : (ان الشرك لظلم عظيم) . ومنعوا عن ظلم بعضهم بعضاً في النفوس والاموال والابضاع والاعراض ، لأنه مانع من كمال ما خلق له .

فظهر ان فعل المأمور به اصل ، وهو المقصود ، وان ترك المنهى عنه فرع ، وهو التابع . وقال تعالى : (ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) ، لان الشرك منع الاصل ، فلم يك في النفس استعداد للفلاح فى الآخرة ، بخلاف مادونه فان مع المغفور له أصل الايمان الذي هو سبب السعادة .

الوجه الثاني عشر

ان مقصود النهي ترك المنهى عنه ، والمقصود منه عدم المنهى عنه ، والعدم لا خير فيه الا إذا تضمن حفظ موجود ، والا فلا خير في لا شيء ، وهذا معلوم بالعقل والحس ، لكن من الاشياء ما يكون وجوده مضراً بغيره فيطلب عدمه لصلاح الغير ، كما يطلب عدم القتل لبقاء النفس ،

وعدم الزنا لصلاح النسل ، وعدم الردة لصلاح الايمان ، فكل ما نهي عنه انما طلب عدمه لصلاح أمر موجود .

وأما المأمور به فهو أمر موجود ، والموجود يكون خيراً ونافعاً ومطلوبا لنفسه ، بل لابد فى كل موجود من منفعة ما ، أو خير ما ، فلا يكون الموجود شراً محضاً . فان الموجود خلقه الله تعالى ، والله لم يخلق شيئاً إلا لحكمة ، وتلك الحكمة وجه خير ، بخلاف المعدوم فانه لا شيء ؛ ولهذا قال سبحانه : (الذي أحسن كل شيء خلقه) ؛ وقال : (صنع الله الذي اتقن كل شيء) . فالموجود : اما خير محض ، أو فيه خير ، والمعدوم : اما انه لا خير فيه بحال ، أو خيره حفظ الموجود وسلامته . والمأمور به قد طلب وجوده ، والمنهى عنه قد طلب عدمه . فعلم ان المطلوب بالأمر اكمل واشرف من المطلوب بالنهي ، وانه هو الاصل المقصود المراد لذاته ، وانه هو الذي يكون عدمه شراً محضا .

الوجه الثالث عشر

ان المأمور به هو الأمور التي يصلح بها العبد ويكمل ، والمنهى عنه هو ما يفسد به وينقص ؛ فان المأمور به من العلم والايمان ؛ وارادة

وجه الله تعالى وحده ؛ ومحبته والانابة إليه ؛ ورحمة الخلق والاحسان اليهم ؛ والشجاعة التي هي القوة والقدرة ، والصبر الذي يعود إلى القوة والامساك والحبس ، الى غير ذلك ، كل هذه من الصفات والأخلاق والاعمال التي يصلح بها العبد ويكمل ، ولا يكون صلاح الشيء وكماله إلا فى أمور وجودية قائمة به ، لكن قد يحتاج إلى عدم ما ينافيها ، فيحتاج إلى العدم بالعرض ، فعلم أن المأمور به أصل والمنهى عنه تبع فرع .

الوجه الرابع عشر

ان الناس اتفقوا على ان المطلوب بالأمر وجود المأمور به وان لزم من ذلك عدم ضده ، ويقول الفقهاء : الأمر بالشيء نهى عن ضده فان ذلك متنازع فيه . والتحقيق انه منهى عنه بطريق اللازم ، وقد يقصده الآمر وقد لا يقصده ، واما المطلوب بالنهي فقد قيل : انه نفس عدم المنهى عنه . وقيل : ليس كذلك ؛ لان العدم ليس مقدورا ولا مقصودا ، بل المطلوب فعل ضد المنهى عنه وهو الامتناع ، وهو أمر وجودي .

والتحقيق : ان مقصود الناهي قد يكون نفس عدم المنهى عنه ؛ وقد يكون فعل ضده ؛ وذلك العدم عدم خاص مقيد ، يمكن أن يكون

مقدورا بفعل ضده فيكون فعل الضد طريقا إلى مطلوب الناهي وان لم يكن نفس المقصود ، وذلك ان الناهي إنما نهى عن الشيء لما فيه من الفساد . فالمقصود عدمه ، كما ينهى عن قتل النفس وشرب الخمر وإنما نهى لابتلاء المكلف وامتحانه ، كما نهى قوم طالوت عن الشرب الا بملء الكف ، فالمقصود هنا طاعتهم وانقيادهم . وهو أمر وجودي ، وإذا كان وجودياً فهو الطاعة التي هي من جنس فعل المأمور به ، فصار المنهى عنه إنما هو تابع للمأمور به : فان مقصوده اما عدم ما يضر المأمور به ، او جزء من أجزاء المأمور به ، وإذا كان اما حاويا للمأمور به ؛ او فرعا منه : ثبت أن المأمور به أكمل وأشرف ، وهو المقصود الأول .

الوجه الخامس عشر

ان الأمر اصل والنهي فرع ؛ فان النهي نوع من الأمر ؛ إذ الامر هو الطلب والاستدعاء والاقتضاء وهذا يدخل فيه طلب الفعل وطلب الترك ، لكن خص النهي باسم خاص ، كما جرت عادة العرب ان الجنس إذا كان له نوعان احدهما يتميز بصفة كمال او نقص افردوه باسم ، وابقوا الاسم العام على النوع الآخر ، كما يقال : مسلم ؛ ومنافق . ويقال نبي ، ورسول .

ولهذا تنازع الفقهاء : لو قال لها : إذا خالفت امرى فانت طالق فعصت نهيه ، هل يحنث ؟ على ثلاثة اوجه لأصحابنا وغيرهم :

أحدها : يحنث ، لان ذلك مخالفة لأمره فى العرف ، ولان النهي نوع من الأمر .

والثانى : لا يحنث ، لعدم الدخول فيه فى اللغة كما زعموا .

والثالث : يفرق بين العالم بحقيقة الأمر والنهي وغير العالم .

والاول هو الصواب . فكل من عصى النهي فقد عصى الأمر ، لان الأمر استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء ، والناهي مستدع من النهى فعلا : اما بطريق القصد ، او بطريق اللزوم ، فان كان نوعا منه فالأمر اعم ، والاعم أفضل ، وان لم يكن نوعا منه فهو أشرف القسمين ؛ ولهذا اتفق العلماء على تقديمه على النهي ، وبذلك جاء الكتاب والسنة ، قال تعالى : (يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر) ، وقال : (ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى ، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي) .

الوجه السادس عشر

ان الله لم يأمر بأمر الا وقد خلق سببه ومقتضيه فى جبلة العبد وجعله محتاجا اليه ، وفيه صلاحه وكما له : فانه أمر بالايمان به ، وكل مولود يولد على الفطرة ، فالقلوب فيها اقوى الاسباب لمعرفة باريها والاقرار به ، وأمر بالعلم والصدق والعدل : وصلة الارحام واداء الأمانة ، وغير ذلك من الامور التى فى القلوب معرفتها ومحبتها : ولهذا سميت معروفا ، ونهى عن الكفر الذي هو أصل الجهل والظلم . وعن الكذب والظلم والبخل والجبن . وغير ذلك من الامور التى تنكرها القلوب ، وانما يفعل الآدمي الشر المنهى عنه لجهله به أو لحاجته اليه : بمعنى انه يشتهيه ويلتذ بوجوده ، أو يستضر بعدمه ، والجهل عدم العلم . فما كان من المنهى عنه سببه الجهل فلعدم فعل المأمور به من العلم ، وما كان سببه الحاجة من شهوة أو نفرة فلعدم المأمور به الذي يقتضي حاجته ، مثل أن يزني لعدم استعفافه بالنكاح المباح ، أو يأكل الطعام الحرام لعدم استعفافه بما أمر به من المباح ، والا فاذا فعل المأمور به الذي يغنيه عن الحرام لم يقع فيه .

فثبت ان المأمور به خلق الله فى العبد سببه ومقتضيه ، وأن المنهي

عنه انما يقع لعدم الفعل المأمور به المانع عنه ، فثبت بذلك ان المأمور به فى خلقته مايقتضيه وما يحتاج اليه ، وبه صلاحه بمنزلة الاكل للجسد ، بل هو من جملة المأمور به ، وبمنزلة النكاح للنوع ؛ وهو من المأمور به . والمنهى عنه ليس فيه سببه الا لعدم المأمور بـه ، فكان وجوده لعدم المأمور به . فكان عدم المأمور به اضر عليه من وجود المنهى عنـه ؛ لتضرره به من وجهين ، وفى تركه أشد استحقاقا للذم والعقاب : لوجود مقتضيه فيه ، المعين له عليه . والمنهى عنه ليس فيه مقتضيه فى الأصـل الا مع عدم المأمور به ، وأما عدمـه فلا يقتضيه إلا بفعل المأمور بـه فهذا هذا .

الوجه السابع عشر

ان فعل الحسنات يوجب ترك السيئات ، وليس مجرد ترك السيئات يوجب فعل الحسنات: لأن ترك السيئات مع مقتضيها لايكون إلا بحسنة ، وفعل الحسنات عند عدم مقتضيها لا يقف على ترك السيئة ، وذلك يؤجر لأنه ترك السيئات مع مقتضيها . وذلك لأن الله خلق ابن آدم هماماً حارثا ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « اصدق الاسماء حارث وهمام » ، والحـارث :

العامل الكاسب ، والهمام : الكثير الهم . وهذا معنى قولهم : متحرك بالارادة ، والهم والارادة لا تكون الا بشعور واحساس ، فهو حساس متحرك بالارادة دائماً .

ولهذا جاء فى الحديث : « للقلب أشد تقلبا من القدر إذا استجمعت غليانا » ، و « مثل القلب مثل ريشة ملقاة بارض فلاة » ، و « ما من قلب من قلوب العباد الا بين اصبعين من أصابع الرحمن » ، واذا كان كذلك فعدم احساسه وحركته ممتنع ، فان لم يكن احساسه وحركته من الحسنات المأمور بها أو المباحات وإلا كان من السيئات المنهى عنها ، فصار فعل الحسنات يتضمن الأمرين فهو اشرف وأفضل .

وذلك لأن من فعل ما أمر به من الايمان والعمل الصالح : قد يمتنع بذلك عما نهي عنه من أحد وجهين : اما من جهة اجتماعهما فان الايمان ضد الكفر ؛ والعمل الصالح ضد السيء فلا يكون مصدقا مكذبا محباً مبغضا . وإما من جهة اقتضاء الحسنة ترك السيئة ؛ كما قال تعالى : (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) ، وهذا محسوس ؛ فان الانسان اذا قرأ القرآن وتدبره كان ذلك من أقوى الاسباب المانعة له من المعاصي أو بعضها ، وكذلك الصوم جنة ، وكذلك نفس الايمان بتحريم المحرمات وبعذاب الله عليها يصد القلب عن ارادتها .

فالحسنات اما ضد السيئات ؛ واما مانعة منها ، فهي إما ضد وإما صد . وانما تكون السيئات عند ضعف الحسنات المانعة منها ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ؛ ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ؛ ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن » ، فان كمال الايمان وحقيقته يمنع ذلك ، فلا يقع إلا عند نوع ضعف في الايمان يزيل كماله .

واما ترك السيئات : فاما ان يراد به مجرد عدمها ، فالعدم المحض لا ينافي شيئاً ولا يقتضيه ، بل الخالي القلب متعرض للسيئات اكثر من تعرضه للحسنات . وإما ان يراد به الامتناع من فعلها ؛ فهذا الامتناع لا يكون الا مع اعتقاد قبحها وقصد تركها ، وهذا الاعتقاد والاقتصاد حسنتان مأمور بهما ، وهما من أعظم الحسنات .

فثبت بذلك ان وجود الحسنات يمنع السيئات ، وان عدم السيئات لا يوجب الحسنات ، فصار في وجود الحسنات الامران ، بخلاف مجرد عدم السيئات فليس فيه الا أمر واحد ، وهذا هو المقصود .

الوجه الثامن عشر

ان فعـل الحسنات موجب للحسنات ايضاً ؛ فان الإيمـان يقتضي الأعمال الصالحة والعمل الصالح يدعو الى نظيره وغير نظيره ؛ كما قيل : ان من ثواب الحسنة الحسنة بعدها .

وأما عدم السيئة فلا يقتضي عدم سيئة الا إذا كان امتناعا ، فيكون من باب الحسنات كما تقدم ، وما اقتضى فرعا افضل مما لا يقتضي فرعا له ، وهذا من نمط الذي قبله .

الوجه التاسع عشر

ترجيح الوجود على العدم اذا علم انه حسنة ، وأما المختلط والمشتبه عليه فقد يكون الامساك خيراً [له] ليبـقى مع الفطرة ، فهـذا حال المهتدي والضال وحال (١) فاذا قام المقتضى للكفر والفسوق والعصيان في قلبه من الشبهات والشهوات لم يزل هذا الحس والحركة الا بما يزيله أو يشغل عنه من إيمان وصلاح ، كالعلم الذي يزيل الشبهة ؛ والقصـد الذي يمنع الشهوة ، وهذا أمر يجده المرء في نفسه ، وهو في كل شيء ؛ فان ما وجد مقتضيه فلا يزول الا بوجود منا فيـه . فان قيل : فقـد يزول ذلك بمباح (١) .

---

(١) بياض في الاصل .

الوجه العشرون

ان الله تعالى بعث الرسل وانزل الكتب فى العلوم والاعمال بالكلم الطيب والعمل الصالح بالهدى ودين الحق . وذلك بالأمور الموجودة فى العقائد والأعمال ، فامرهم فى الاعتقادات بالاعتقادات المفصلة فى أسماء الله وصفاته : وسائر مايحتاج اليه من الوعد والوعيد ، وفى الاعمال بالعبادات المتنوعة من أصناف العبادات الباطنة والظاهرة . وأما في النفي فجاءت بالنفي المجمل والنهي عما يضر المأمور به ، فالكتب الالهية وشرائع الرسل ممتلئة من الاثبات فيما يعلم ويعمل .

واما المعطلة من المتفلسفة ونحوهم ؛ فيغلب عليهم النفي والنهي ؛ فانهم فى عقائدهم الغالب عليهم السلب : ليس بكذا ، ليس بكذا ، ليس بكذا .. وفي الأفعال الغالب عليهم الذم والترك : من الزهد الفاسد والورع الفاسد : لايفعل ، لا يفعل ، لا يفعل . . من غير أن يأتوا بأعمال صالحة يعملها الرجل تنفعه ، وتمنع ما يضره من الأعمال الفاسدة ؛ ولهذا كان غالب من سلك طرائقهم بطالا متعطلا ، معطلا في عقائده وأعماله .

واتباع الرسل في العلم والهدى والصلاح ، والخير في عقائدهم واعمالهم . وهذا بين فى أن الذي جاءت به الرسل يغلب عليه الامر والاثبات ، وطريق الكافرين من المعطلة ونحوهم يغلب عليه النهي والنفي ، وهذا من أوضح الادلة على ترجيح الأمر والاثبات على النهي والنفي .

الوجه الحادي والعشرون

ان النفي والنهي لا يستقل بنفسه ، بل لابد ان يسبقه ثبوت وأمر بخلاف الأمر والاثبات ، فانه يستقل بنفسه ، وهـذا لأن الانسان لا يمكنه أن يتصور المعدوم ابتداء ، ولا يقصد المعدوم ابتداء ، وقد قررت هذا فيما تقـدم ، وبينت أن الانسان لا يمكنه ان يتصور المعـدوم الا بتوسط تصور الموجود ، فاذا لم يمكنه تصوره لم يمكنه قصـده بطريق الأولى ؛ فان القصـد والارادة مسبوق بالشعور والتصور ، والامر فى القصد والارادة اوكد منه في الشعور والعلم ، فان الانسان يتصور الموجود والمعدوم ويخبر عنهما ، واما ارادة المعدوم فلا يتصور من كل وجـه ، وانما ارادة عدم الشيء هي بغضه وكراهته ، فان الانسان اما أن يريـد وجود الشيء أو عدمه ، أو لا يريد وجوده ولا عدمـه ، فالأول هو أصل الارادة والمحبة . واما الثاني وهو ارادة عدمه فهو بغضه وكراهته ، وذلك مسبوق بتصور المبغض المكروه ، فصار البغض والكراهة للشيء المقتضى لتركه الذي هو مقصود الناهي ، وهو المطـلوب من المنهى فرعا من جهتين :

من جهة ان تصوره فرع على تصور المحبوب المراد المأمور به ، وان قصد عدمه الذي هو بغضه وكراهته فرع على ارادة وجود المأمور به الذي هو حبه وارادته ، وذلك لأن الانسان إذا علم عدم شيء واخبر عن عدمه مثل قولنا : اشهد أن لا اله الا الله ، وقولنا : لا نبي بعد محمد ، وقولنا : ليس المسيح باله ولا رب ، وقولنا : ذلك الكتاب لا ريب فيه ، إلى امثال ذلك ، حتى ينتهي التمثيل إلى قول القائل : ليس الجبل ياقوتا ولا البحر زئبقاً ونحو ذلك ، فان هذه الجمل الخبرية النافية التى هي قضايا سلبية لولا تصور النفي والمنفى عنه لما أمكنه الاخبار بالنفي والحكم ، فلا بد ان يتصور النفي والمنفي عنه ، مثل تصور الجبل والياقوت .

والمنفى هو عدم محض ، ونفس الانسان التى هي الشاعرة العالمة المدركة بقواها وآلاتها لم تجد العدم ولم تفقهه ، ولم تصادفه ، ولم تحسه بشيء من حواسها الباطنة ولا الظاهرة ، ولا شعرت إلا بموجود ، لكن لما شعرت بموجود اخذ العقل والخيال يقدر في النفس اموراً تابعة لتلك الأمور الموجودة ، اما امور مركبة واما مشابهة لها ، فانه أدرك الياقوت وادرك الجبل ، ثم ركب في خياله جبل ياقوت ، وعرف جنس النبوة وعرف الزمان المتأخر عن مبعث محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم قدر نبياً فى هذا الزمان المتأخر ، وعرف الاله والالوهية الثابتة لله رب

العالمين ، ثم قدر وجودها بغيره من الموجودات .

ثم المؤمن ينفي هذا المقدر من ألوهية غير الله تعالى ونبوة احد بعد محمد صلى الله عليه وسلم . والكافر قد يعتقد ثبوت هذا القدر ، فيرى ثبوت الألوهية للشمس ؛ او القمر ؛ أو الكواكب ، او الملائكة او النبيين او بعضهم ؛ أو الصالحين أو بعضهم ؛ او غيرهم من البشر ، او الأوثان المصنوعة مثلا لبعض هذه الآلهة المتخذة من دون الله سبحانه فالمقصود ان الانسان لم يمكنه تصور عدم شيء ولا الاخبار به الا بعد ان يتصور وجوداً قاس به عليه ؛ وقدر به شيئاً آخر ؛ ثم نفى ذلك المقيس المقدر به ؛ ثم أثبته . والفرع المقيس المقدر تبع للاصل المقيس عليه المقدر به ، فلا يتصور العدم إلا بطريق القياس والتمثيل والتفريع لا بطريق الاستقلال والحقيقة والتأصيل ، وان كان بعض الموجودات لا يمكن الناس أو بعضهم ان يتصوره فى الدنيا إلا بطريق القياس او التمثيل لكن من الموجودات ما يدركه الانسان حقيقة وتأويلا ؛ ومنها ما يدركه قياساً او تمثيلا ؛ كمدركات المنام .

واما المعدوم فلا يدركه الا قياساً أو تمثيلا ؛ إذ ليس له حقيقة ينالها الحي المدرك وتباشرها الذوات الشاعرة ؛ إذ حقيقة كل شيء في الخارج عين ماهيته . واما ما يقدر في العقل من الماهيات والحقائق فقد يكون له حقيقة فى الوجود الخارجي العيني الكوني ؛ وقد لا يكون

وهكذا الأمر فى القصد والحب والارادة من جهتين :

من جهة ان المقصود المحبوب أو المكروه المبغض لا يتصور حبه ولا بغضه الا بعد نوع من الشعور به ، والشعور فى الموجود اصل ؛ وفى المعدوم فرع ، فالحب والبغض الذي يتبعه اولى بذلك .

ومن جهة ان الانسان إنما يحب ما يلائمه ويناسبه ، وله به لذة ونعيم . ونفسه لا تلائم العدم المحض والنفي الصرف : ولا تناسبه ؛ ولا له فى العدم المحض لذة ولا سرور ، ولا نعمة ولا نعيم ، ولا خير اصلا ؛ ولا فائدة قطعاً : بل محبة العدم المحض كعدم المحبة ، واللذة بالعدم المحض كعدم اللذة ، وما ليس شيء اصلا كيف يكون فيه منفعة او لذة او خير ؟ ولكن نفسه تحب ما لها فيه منفعة ولذة ، مثل محبة اللبن عند ولادته ؛ ولغير ذلك من الاغذية ، ثم لما يلتذ به من منكوح ونحوه ، ثم ما يلتذ به من شرف ورياسة ونحو ذلك ، ثم ما يلتذ به من العقل والعلم والايمان ، ويحب ما يدفع عنه المضرة من اللباس والمساكن ، والخير الذي يقيه عدوه من الحر والبرد ، والآدميين المؤذين ؛ والدواب المؤذية وغير ذلك ، فيحب وجود ما ينفعه وعدم ما يضره .

والنافع له انما هو امر موجود كما تقدم ، واما الضار له فتارة

يراد به عدم النافع ؛ فان اكثر ما يضره عدم النافع ، وعدم النافع إنما يقصد بوجود النافع . وتارة يضره امر موجود ، فذلك الذي يضره لم يبغض منه إلا مضرته له ، ومضرته له إزالة نعيمه أو تحصيل عذابه .

فان قيل : ما ذكرته معارض ؛ فان القرآن من اوله الى آخره يأمر بالتقوى ويحض عليها . حتى لم يذكر فى القرآن شيء اكثر منها وهي وصية الله إلى الأولين والآخرين . وهي شعار الأولياء واول دعوة الأنبياء ، واهل اصحاب العاقبة ؛ واهل المقعد الصدق ، إلى غير ذلك من صفاتها . والتقوى هي ترك المنهى عنه ، وقد قال سهل بن عبد الله : اعمال البر يعملها البر والفاجر ، ولن يصبر عن الآثام الا صديق .

وفى تعظيم الورع واهله والزهد وذويه ما يضيق هذا الموضع عن ذكره .

وانما ذلك عائد إلى ترك المحرمات والمكروهات وفضول المباحات ، وهي بقسم المنهى عنه اشبه منها بقسم المأمور به ، والناس يذكرون من فضائل اهل هذا الورع ومناقبهم ما لا يذكرون عن غيرهم .

فنقول : هـذا السؤال مؤلف من شيئين : جهل بحقيقـة التقوى والورع والزهد ؛ وجهل بجهة حمد ذلك .

فنقول اولا : ومن الذي قال : ان التقوى مجرد ترك السيئات ؟ بل التقوى ـــ كما فسرها الأولون والآخرون ـــ : فعل ما امرت به وترك ما نهيت عنه ، كما قال طلق بن حبيب لما وقعت الفتنة : اتقوها بالتقوى ! قالوا : وما التقوى ؟ قال : ان تعمل بطاعة الله على نور من الله ، ترجـو ثواب الله ، وان تترك معصيـة الله على نور من الله ، تخاف عذاب الله .

وقد قال الله تعـالى في اكبر سورة فى القرآن : (الم ، ذلك الكتـاب لا ريب فيه هـدى للمتقين ، الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون) الى آخرها ، فوصف المتقين بفعل المأمور به : من الايمان والعمل الصالح من اقام الصلاة وايتاء الزكاة ، وقال : (يا أيهـا النـاس ! اعبدوا ربـكم الذي خلقـكم والذين من قبلـكم لعلـكم تتقون) .

وقال : (ليس البر ان تولوا وجوهـكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائـكة والكتاب والنبيين ، وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتـامى والمساكين وابن السبيل

والسائلين وفى الرقاب ، واقام الصلاة وآتى الزكاة ، والموفون بعهدهم إذا عاهدوا ، والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس ، أولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون) ، وهذه الآية عظيمة جليلة القدر ، من اعظم آي القرآن واجمعه لامر الدين ، وقد روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن خصال الايمان فنزلت ، وفي الترمذي عن فاطمة بنت قيس عنه صلى الله عليه وسلم انه قال : « ان في المال حقا سوى الزكاة ، وقرأ هذه الآية » وقد دلت على امور :

احدها : انه اخبر ان الفاعلين لهذه الأمور هم المتقون ، وعامة هذه الأمور فعل مأمور به .

الثانى : انه اخبر ان هذه الأمور هي البر ، واهلها هم الصادقون ، يعني في قوله : (آمنا) ، وعامتها امور وجودية ، هي افعال مأمور بها ، فعلم ان المأمور به ادخل فى البر والتقوى والايمان من عدم المنهى عنه . وبهذه الأسماء الثلاثة استحقت الجنة كما قال تعالى : (إن الابرار لفى نعيم وان الفجار لفي جحيم) ، وقال : (ام نجعل المتقين كالفجار ؟) ، (ان المتقين فى جنات ونهر) ، وقال : (أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً ؟ لا يستوون)

وهذه الخصال المذكورة فى الآية قد دلت على وجوبها ؛ لأنه

اخبر ان اهلها هم الذين صدقوا فى قولهم : وهم المتقون ، والصدق واجب والايمان واجب ايجاب حقوق سوى الزكاة ، وقوله :(فاقرأوا ما تيسر منه واقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأقرضوا الله قرضاً حسناً ، وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيراً وأعظم اجراً) وقوله لبني اسرائيل : (لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة وآمنتم برسلي وعزرتموهم واقرضتم الله قرضاً حسناً) ، وقوله : (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) . وقوله : (واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين احساناً وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت ايمانكم) ، وقوله : (وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل) فى « سبحان » « والروم » فاتيان ذى القربى حقه صلة الرحم . والمسكين اطعام الجائع ، وابن السبيل قرى الضيف ، وفي الرقاب فكاك العاني ، واليتيم نوع من اطعام الفقير .

وفى البخاري عن النبي صلى الله عليه وسلم : « عودوا المريض ، واطعموا الجائع ، وفكوا العانى » وفى الحديث الذي افتى به احمد : « لو صدق السائل [ما] افلح من رده » .

وأيضاً فالرسول مثل نوح وهود وصالح وشعيب فاتحة دعواهم فى هود : (ان اعبدوا الله مالكم من إله غيره) ، وفى الشعراء :

(الا تتقون ؟) (فاتقوا الله واطيعون) ، وقال تعالى : (ولكن البر من اتقى) وقال تعالى : (بلى من اوفى بعهده واتقى : فان الله يحب المتقين) ، وقال تعالى : (فاتموا إليهم عهدهم الى مدتهم : ان الله يحب المتقين) وقال : (فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم ، ان الله يحب المتقين) .

فقد بين ان الوفاء بالعهود من التقوى التي يحبها الله ، والوفاء بالعهود هو جملة المأمور به ، فان الواجب اما بالشرع ، او بالشرط . وكل ذلك فعل مأمور به ، وذلك وفاء بعهد الله وعهد العبيد ؛ وذلك ان التقوى ، اما تقوى الله ؛ واما تقوى عذابه ، كما قال : (فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة) . (واتقوا النار التي اعدت للكافرين) فالتقوى اتقاء المحذور بفعل المأمور به وبترك المنهى عنه . وهو بالأول اكثر ، وانما سمى ذلك تقوى لأن ترك المأمور به وفعل المنهى عنه سبب الأمن من ذم الله وسخط الله وعذاب الله ، فالباعث عليه خوف الاثم . بخلاف ما فيه منفعة وليس فى تركه مضرة ، فان هذا هو المستحب الذي له ان يفعله وله ان لا يفعله . فذكر ذلك باسم التقوى ليبين وجوب ذلك . وان صاحبه متعرض للعذاب بترك التقوى .

ونقول ثانياً : انه حيث عبر بالتقوى عن ترك المنهى ان قيل ذلك كما فى قوله : (وتعاونوا على البر والتقوى) قال بعض السلف : البر ما امرت به ؛ والتقوى ما نهيت عنه . فلا يكون ذلك الا مقروناً

بفعل المأمور به كما ذكر معها البر ، وكما فى قول نوح : (ان اعبدوا الله واتقــوه واطيعون) ، وذلك لأن هــذه التقوى مستلزمة لفعــل المأمور بــه .

ونقول ثالثاً : ان اكثر بنى آدم قد يفعــل بعض المأمور به ، ولا يترك المنهى عنه الا الصديقون ، كما قال سهل : لأن المأمور به له مقتضى فى النفس وأما ترك المنهى عنــه الى خلاف الهوى ومجاهدة النفس فهو أصعب وأشق ، فقل أهله ، ولا يمكن أحداً أن يفعله الا مع فعل المأمور به ، لا تتصور تقوى وهى فعل ترك قط ؛ فان من ترك الشرك واتبــاع الهوى المضل واتباع الشهوات المحرمات فلا بد أن يفعل من المأمور به أموراً كثيرة تصده عن ذلك ، فتقوام تحفظ لهم حسناتهم التى أمروا بها ، وتمنعهم من السيئات التى تضرهم ، بخلاف مــن فعل ما أمر به وما نهى عنه مثلا ؛ فان وجود المنهى عنــه يفسد عليه من المأمور به ما يفسد ، فلا يسلم له ؛ ولهذا كانت العاقبة للتقوى ، كما قال تعــالى : (والعاقبة للتقوى) ، (والعاقبة للمتقين) ،(وإن تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئاً) .

وذلك لأن المتقين بمنزلة من أكل الطعام النــافع واتقى الأطعمة المؤذيــة فصح جسمه ، وكانت عاقبته سليمة . وغــير المتقى بمنزلة من خلط من الأطعمة ؛ فانه وان اغتذى بها لكن تلك التخاليط قد تورثه

أمراضاً ، اما مؤذية ؛ واما مهلكة . ومع هذا فلا يقول عاقل ان حاجته وانتفاعه بترك المضر من الأغذية اكثر من حاجته وانتفاعه بالأغذية النافعة ، بل حاجته وانتفاعه بالأغذية التى تناولها أعظم من انتفاعه بما تركه منها ، بحيث لو لم يتناول غذاء قط لهلك قطعاً ، واما اذا تناول النافع والضار فقد يرجى له السلامة ؛ وقد يخاف عليه العطب ، واذا تناول النافع دون الضار حصلت له الصحة والسلامة .

فالأول نظير من ترك المأمور به ، والثاني نظير من فعل المأمور به والمنهى عنه ، وهو المخلط الذي خلط عملا صالحاً وآخر سيئاً . والثالث نظير المتق الذي فعل ما امر به واجتنب ما نهى عنه ، فعظم أمر التقوى لتضمنها السلامة مع الكرامة ، لا لأجل السلامة فقط ؛ فانه ليس فى الآخرة داراً الا الجنة او النار ، فمن سلم من النار دخل الجنة ، ومن لم ينعم عذب ، فليس فى الآدميين من يسلم من العذاب والنعيم جميعاً . فتدبر هذا ! فكل [خصلة] قد أمر [الله بها] اواثنى عليها ففيها فعل المأمور به ولا بد : تضمناً او استلزاماً ، وحمدها لنيل الخير عن الشر والثواب عن العقاب .

وكذلك الورع المشروع والزهد المشروع من نوع التقوى الشرعية ولكن قد غلط بعض الناس فى ذلك ، فاما الورع المشروع المستحب الذي بعث الله به محمداً صلى الله عليه وسلم فهو : اتقاء من يخاف

ان يكون سبباً للذم والعذاب عند عدم المعارض الراجح . ويدخل فى ذلك اداء الواجبات والمشتبهات التى تشبه الواجب ، وترك المحرمات والمشتبهات التى تشبه الحرام ، وان ادخلت فيها المكروهات قلت : نخاف ان تكون سبباً للنقص والعذاب .

وأما الورع الواجب فهو اتقاء ما يكون سبباً للذم والعذاب ، وهو فعل الواجب وترك المحرم ، والفرق بينهما فيما اشتبه أمن الواجب هو ام ليس منه ؟ وما اشتبه تحريمه أمن المحرم ام ليس منه ؟ فاما ما لا ريب في حله فليس تركه من الورع ، وما لا ريب في سقوطه فليس فعله من الورع . وقولى عند عدم المعارض الراجح فانه قد لا يترك الحرام البين او المشتبه الا عند ترك ما هو حسنة موقعها فى الشريعة أعظم من ترك تلك السيئة ، مثل من يترك الائتمام بالامام الفاسق فيترك الجمعة والجماعة والحج والغزو ، وكذلك قد لا يؤدى الواجب البين او المشتبه الا بفعل سيئة أعظم اثماً من تركه ، مثل من لا تمكنه اداء الواجبات من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لذوي السلطان ، الا بقتال فيه من الفساد أعظم من فساد ظلمه .

والأصل فى الورع المشتبه قول النبي صلى الله عليه وسلم : « الحلال بين والحرام بين ، وبين ذلك أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس فمن ترك الشبهات استبرأ عرضه ودينه ، ومن وقع فى الشبهات وقع فى

الحرام ، كالراعي يرعى حول الحمي يوشك ان يواقعه » ، وهـذا في الصحيحـين . وفى السنن قوله : « دع ما يريبك الى ما لا يريبك » ، وقوله : « البر ما اطمأنت اليه النفس وسكن إليه القلب » ، وقوله فى صحيـح مسلم فى رواية : « البر حسن الخلق ، والاثم ما حاك فى نفسك وان افتاك النـاس » ، وانه رأى على فراشه تمرة فقال : « لو لا أني اخاف ان تكون من تمر الصدقة لأكلتها » .

وأما فى الواجبـات [1] . لكن يقـع الغلط فى الورع مـن ثلاث جهات :

احدها : اعتقـاد كثير من النـاس انه من باب الترك ، فلا يرون الورع الا فى ترك الحرام ، لا في أداء الواجب . وهذا يبتلى به كثير من المتدينة المتورعة ، ترى احدهم يتورع عـن الـكلمة الـكاذبة ، وعن الدرهم فيه شبهة : لكونه مـن مال ظالم او معامـلة فاسدة ، ويتورع [عن] الركون الى الظلمة من اجل البدع فى الدين وذوى الفجور فى الدنيا ، ومع هذا يترك اموراً واجبة عليـه اما عينا واما كفاية ، وقـد تعينت عليه ، من صلة رحم : وحـق جار ومسكين ؛ وصاحب ويتيم وابن سبيل ؛ وحق مسلم وذى سلطان ؛ وذى علم ؛ وعن امر بمعروف

(١) بياض بالأصل .

ونهي عن منكر ؛ وعن الجهاد فى سبيل الله ؛ الى غير ذلك مما فيه نفع للخلق فى دينهم ودنياهم مما وجب عليه ، او يفعل ذلك لا على وجه العبادة لله تعالى ، بل من جهة التكليف ونحو ذلك .

وهذا الورع قد يوقع صاحبه فى البدع الكبار : فان ورع الخوارج والروافض والمعتزلة ونحوهم من هذا الجنس ، تورعوا عن الظلم وعن ما اعتقدوه ظلما من مخالطة الظلمة فى زعمهم ، حتى تركوا الواجبات الكبار ، من الجمعة والجماعة ؛ والحج والجهاد ؛ ونصيحة المسلمين والرحمة لهم ، وأهل هذا الورع ممن أنكر عليهم الأئمة ، كالأئمة الأربعة ، وصار حالهم يذكر فى اعتقاد أهل السنة والجماعة .

الجهة الثانية من الاعتقاد الفاسد أنه اذا فعل الواجب والمشتبه وترك المحرم والمشتبه فينبغي أن يكون اعتقاد الوجوب والتحريم بأدلة الكتاب والسنة ، وبالعلم لا بالهوى ، والا فكثير من الناس تنفر نفسه عن أشياء لعادة ونحوها ، فيكون ذلك مما يقوى تحريمها واشتباهها عنده ، ويكون بعضهم فى أوهام وظنون كاذبة ، فتكون تلك الظنون مبناها على الورع الفاسد ، فيكون صاحبه ممن قال الله تعالى فيه : (ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس) ، وهذه حال أهل الوسوسة في النجاسات : فانهم من اهل الورع الفاسد المركب من نوع دين وضعف عقل وعلم ، وكذلك ورع قوم يعدون غالب أموال الناس محرمة

او مشتبهة او كلها ، وآل الأمر ببعضهم الى احلالها لذى سلطان ؛ لانه مستحق لها ، والى أنه لا يقطع بها يد السارق ولا يحكم فيها بالأموال المغصوبة .

وقد أنكر حال هؤلاء الأئمة كأحمد بن حنبل وغيره ، وذم المتنطعين فى الورع . وقد روى مسلم فى صحيحه عن عبد الله بن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « هلك المتنطعون » قالها ثلاثاً .

وورع أهل البدع كثير منه من هذا الباب . بل ورع اليهود والنصارى والكفار عن واجبات دين الاسلام من هذا الباب ، وكذلك ماذمه الله تعالى فى القرآن من ورعهم عما حرموه ولم يحرمه الله تعالى كالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام .

ومن هذا الباب الورع الذي ذمه الرسول صلى الله عليه وسلم فى الحديث الذي في الصحيح ، لما ترخص فى أشياء فبلغه ان أقواماً تنزهوا عنها فقال : « ما بال رجال يتنزهون عن أشياء اترخص فيها ؟! والله انى لارجو أن اكون اعلمهم بالله وأخشاهم » ، وفى رواية : « أخشاهم واعلمهم بحدوده له » ، وكذلك حديث صاحب القبلة .

ولهذا يحتاج المتدين المتورع الى علم كثير بالكتاب والسنة والفقه

فى الدين ، والا فقد يفسد تورعه الفاسد اكثر مما يصلحه ، كما فعله الكفار وأهل البدع من الخوارج والروافض وغيرهم .

الثالثة : جهة المعارض الراجح . هذا أصعب من الذي قبله ؛ فان الشيء قد يكون جهة فساده يقتضي تركه فيلحظه المتورع ؛ ولا لحظ ما يعارضه من الصلاح الراجح ؛ وبالعكس فهذا هذا . وقد تبين ان من جعل الورع الترك فقط ؛ وادخل فى هذا الورع افعال قوم ذوي مقاصد صالحة بلا بصيرة من دينهم ، واعرض عما فوتوه بورعهم من الحسنات الراجحة ، فان الذي فاته من دين الاسلام أعظم مما أدركه فانه قد يعيب أقواماً هم الى النجاة والسعادة أقرب .

وهذه القاعدة منفعتها لهذا الضرب وأمثاله كثيرة ؛ فانه ينتفع بها أهل الورع الناقص أو الفاسد ، وكذلك أهل الزهد الناقص أو الفاسد فان الزهد المشروع الذي به أمر الله ورسوله هو عدم الرغبة فيما لا ينفع من فضول المباح ، فترك فضول المباح الذي لا ينفع فى الدين زهد وليس بورع ، ولا ريب ان الحرص والرغبة فى الحياة الدنيا وفي الدار الدنيا من المال والسلطان مضر ، كما روى الترمذي عن كعب بن مالك قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما ذئبان جائعان ارسلا فى زريبة غنم بافسد لها من حرص المرء على المال والشرف لدينه » قال الترمذي حديث حسن صحيح . فذم النبي صلى الله عليه وسلم الحرص

على المال والشرف ، وهـو الرياسة والسلطان ، واخبر ان ذلك يفسد الدين مثل او فوق افساد الذئبين الجائعين لزريبة الغنم .

وهذا دليل على ان هذا الحرص انما ذم لأنه يفسد الدين الذي هو الايمان والعمل الصالح ، فكان ترك هذا الحرص لصالح العمل ، وهذان هما المذكوران فى قوله تعالى : (ما اغنى عنى ماليه . هلك عنى سلطانيه) وهما اللذان ذكرهما الله فى سورة القصص حيث افتتحها بأمر فرعون ، وذكر علوه في الأرض ، وهو الرياسة والشرف والسلطان ، ثم ذكر فى آخرها قارون وما أوتيه من الأموال ، وذكر عاقبة سلطان هـذا وعاقبة مال هذا ، ثم قال : (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لايريدون علواً فى الأرض ولا فساداً) كحال فرعون وقارون ؛ فان جمع الأموال من غير انفاقها فى مواضعها المأمور بها وأخذها من غير وجهها هو من نوع الفساد .

وكذلك الانسان اذا اختـار السلطان لنفسه بغير العـدل والحق لا يحصل الا بفساد وظـلم ، واما نفس وجود السلطان والمـال الذي يبتغي به وجه الله والقيام بالحق والدار الآخرة ، ويستعان به عـلى طاعة الله ، ولا يفتر القلب عن محبة الله ورسوله والجهاد فى سبيله ، كما كان النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر . ولا يصده عـن ذكر الله ، فهذا من اكبر نعم الله تعالى على عبده اذا كان كذلك . ولكن قل أن

تجد ذا سلطان او مال الا وهو مبطأ مثبط عن طاعة الله ومحبته ، متبع هواه فيما آتاه الله ، وفيه نكول حال الحرب والقتال في سبيل الله ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فبهذه الخصال يكتسب المهانة والذم دنيا وأخرى .

وقد قال تعالى لنبيه وأصحابه : (ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الاعلون) ، فاخبر انهم هم الأعلون وهم مع ذلك لا يريدون علواً فى الأرض ولا فساداً ، وقال تعالى : (فلا تهنوا وتدعوا الى السلم وأنتم الأعلون والله معكم) . (ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة) . وقال : (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياماً) ، فالشرف والمال لا يحمد مطلقاً ولا يذم مطلقاً ، بل يحمد منه ما اعان على طاعة الله ، وقد يكون ذلك واجباً ، وهو ما لا بد منه فى فعل الواجبات . وقد يكون مستحباً . وإنما يحمد اذا كان بهذه النية . ويذم ما استعين به على معصية الله أو صد عن الواجبات ، فهذا محرم .

وينتقص منه ما شغل عن المستحبات وأوقع فى المكروهات . والله اعلم . كما جاء فى الحديث « من طلب هذا المال استغناء عن الناس واستعفافا عن المسألة ؛ وعودا على جاره الضعيف والارملة والمسكين : لقى الله تعالى ووجبه كالقمر ليلة البدر ، ومن طلبه مرائيا مفاخراً

مكاثراً لقي الله وهو عليه غضبان » ، وقال : « التاجر الأمين الصدوق مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين » ، وقال : « نعم المال الصالح للرجل الصالح » .

واعلم أن الورع لا ينفع صاحبه فيكون له ثواب إلا بفعل المأمور به من الاخلاص ، اما فى الورع بفعل المأمور به فظاهر ؛ فان الله تعالى لا يقبل من العمل إلا ما أريد به وجهه ، واما بترك المنهى عنه الذي يسميه بعض الناس ورعا فانه إذا ترك السيئات لغير وجه الله لم يثب عليها ؛ وان لم يعاقب عليها . وان تركها لوجه الله اثيب عليها ، ولا يكون ذلك إلا بما يقوم بقلبه من رجاء رحمة الله ، او خشية عذابه . ورجاء رحمته وخشية عذابه من الأمور الوجودية المأمور بها ، فتبين ان الورع لا يكون عملا صالحا إلا بفعل المأمور به من الرجاء والخشية ، وإلا فمجرد الترك العدمى لا ثواب فيه .

وأما الزهد الذي هو ضد الرغبة فانما يحمد حمدا مطلقا ، وتذم الرغبة لترك العمل للآخرة ، قال تعالى : (من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم اعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون ، اولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار) ، وقال : (من كان يريد حرث الآخرة نزد له فى حرثه ، ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله فى الآخرة من نصيب) ، وقال : (من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء

لمن نريد . ثم جعلنـا له جهنم يصلاها مذموما مدحوراً) . فمن لم يرد الدار الآخرة قولاً وعملا وإيثارا ومحبة ورغبة وإنابة فلا خـلاق له في الآخرة ، ولا فائدة له فى الدار الدنيا ، بل هـو كافر ملعون : مشتت معذب ، لكن قد ينتفع بزهده فى الدنيا بنوع من الراحة العاجلة ، وهو زهد غير مشروع ، وقد يستضر بما يفوته من لذات الدنيا ، وان كان غير زاهد فلا راحة له فى هذا .

فمن زهد لطلب راحة الدنيا او رغب لطلب لذاتها لم يكن واحد منها فى عمل صالح ولا هو محمود فى الشرع على ذلك ، ولـكن قـد يترجح هذا تارة وهذا تاره فى مصلحة الدنيا . كما تترجح صناعة على صناعة وتجارة على تجارة ، وذلك ان لذات الدنيا لا تنال غالبا إلا بنوع مـن التعب ، فقد تترجح تارة لذة الترك على تعب الطلب ، وقد يترجـح تعب الطلب على لذة الترك ، فلا حمد على ترك الدنيا لغير عمل الآخرة ، كما لا حمد لطلبها لغير عمل الآخرة .

فثبت ان مجرد الزهد فى الدنيا لاحمد فيه ، كما لاحمد على الرغبة فيها . وإنما الحمد على إرادة الله والدار الآخرة ، والذم على إرادة الدنيا المانعة من إرادة ذلك كما تقدم ، وكما فى قوله تعالى : (إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين امتعكن واسرحكن سراحا جميلا ، وان كنتن تردن الله ورسوله والدار الآخـرة فان الله أعد للمحسنات منكن أجراً عظيما) ، ولهذا جرت عادة أهل المعرفة بتسمية هذا : الطالب المريد ؛

فان أول الخير ارادة الله ورسوله والدار الآخرة ، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم : « انما الأعمال بالنيات » ، فثبت أن الزهد الواجب هو ترك ما يمنع عن الواجب من إرادة الله والدار الآخرة ، والزهد المستحب هو ما يشغل عن المستحب من اعمال المقربين والصديقين .

فظهر بذلك ان المطلوب بالزهد فعل المأمور به من ثلاثة أوجه :

احدها : انه لولا كون الدنيا تشغل عن عبادة الله والدار الآخرة لم يشرع الزهد فيها ، بل كان يكون فعله وتركه سواء . او يرجح هذا او يرجح هذا ترجحاً دنيويا .

الثاني : انه اذا قدر أن شخصين احدهما يريد الآخرة ويريد الدنيا ، والآخر زاهد في الدنيا وفي الآخرة . لكان الأول منهما مؤمناً محموداً والثانى كافراً ملعونا ، مع ان الثانى زاهد في الدنيا والاول طالب لها لكن امتاز الأول بفعل مأمور مع ارتكاب محظور ، والثانى لم يكن معه ذلك المأمور به . فثبت أن فعل المأمور به من إرادة الآخرة ينفع ، والزهد بدون فعل هذا المأمور لاينفع .

الثالث : المحمود فى الكتاب والسنة انما هو إرادة الدار الآخرة ، والمذموم انما هو من ترك إرادة الدار الآخرة واشتغل بارادة الدنيا

عنها . فاما مجرد مدح ترك الدنيا فليس فى كتاب الله ولا سنة رسوله ، ولا تنظر الى كثرة ذم الناس الدنيا ذما غير ديني ، فان أكثر العامة انما يذمونها لعدم حصول أغراضهم منها . فانها لم تصف لاحد قط ! ولو نال منها ما عساه أن ينال ، وما امتلأت دار حبرة الا امتلأت عبرة ، فالعقلاء يذمون الجهال الذين يركنون اليها ويظنون بقاء الرياسة والمال وتناول الشهوات فيها ، وهم مع هذا يحتاجون إلى مالا بد لهم منه منها ، واكثرهم طالب لما يذمه منها . وهؤلاء حقيقة ذمهم لها ذم دنيوي لما فيها من الضرر الدنيوي ، كما يذم العقلاء التجارة والصناعة التى لا ربح فيها . بل فيها تعب ، وكما تذم معاشرة من يضرك ولا ينفعك في التزويج بسيئة الخلق ، ونحو ذلك من الامور التى لا تعود مضرتها ومنفعتها إلا الى الدنيا ايضاً .

ولا ريب أن ما فيه ضرر فى الدنيا مذموم اذا لم يكن نافعاً في الآخرة ، كاضاعة المال . والعبادات الشاقة التى لم يأمر الله بها ولا رسوله . وما فيه منفعة في الدنيا مذموم إذا كان ضاراً فى الآخرة ، كنيل اللذات وادراك الشهوات المحرمة ، وكذلك اللذات والشهوات المباحات إذا حصل للعبد بها وهنا وتاخيراً في أمر الآخرة وطلبها . وما كان مضراً فى الدنيا والآخرة فهو شر وشدة ، وما كان نافعاً في الآخرة فهو محمود وان كان ضاراً فى الدنيا ، كاذهاب النفوس والأموال

فى الجهاد فى سبيل الله ، وكذلك مالم يكن ضاراً فى الدنيا مثل كثير من العبادات ، وما كان نافعاً فى الدنيا والآخرة فهو محمود أيضاً .
فالاقسام سبعة :

فما كان نافعاً في الاخرة فهو محمود ، سواء ضر في الدنيا أو نفع ، او لم ينفع ولم يضر . وما كان ضاراً في الآخرة فهو مذموم وان كان نافعاً في الدنيا او ضاراً ، اولا نافعاً ولا ضاراً .

وبقي ثلاثة أقسام : ما كان نافعاً فى الدنيا غير ضار فى الآخرة ، وضاراً فى الدنيا غير نافع فى الآخرة ، والنافع محمود والضار مذموم .

والقسم الثالث فيه قولان : قيل : لاحمد فيه ولا ذم . وقيل : بل هو مذموم .

فاكثر ذم الناس للدنيا ليس من جهة شغلها لهم عن الآخرة ، وإنما هو من جهة ما يلحقهم من الضرر فيها ، وهي مذمومة من ذلك الوجه .

وأعلى وجوه الذم هو ما شغل عن الآخرة ، ولكن الانسان قد يعدد المصائب وينسى النعم ، فقد يذم اموراً كثيرة لمضرة تلحقه ويكون فيها منافع كثيرة لا يذكرها ، وهذا الذم من نوع الهلع والجزع ، كما

قال تعالى : (ان الانسان خلق هلوعا : إذا مسه الشر جزوعا ، واذا مسه الخير منوعا ؛ الا المصلين) . وانما الذم المحقق هو ما يشغل عن مصلحة الآخرة من الواجب . والنقص هو ما يشغل عن مصلحتها المستحبة . ويذم ما ترجحت مضرته على منفعته فيها . فهذه ثلاثة امور هي فصل الخطاب ، فقد تبين ان المحمود فيها وجودي او عدمي .

وقد يقع الغلط فى الزهد من وجوه كما وقع فى الورع :

احدها : ان قوما زهدوا فيما ينفعهم بلا مضرة . فوقعوا به في ترك واجبات او مستحبات ، كمن ترك النساء واللحم ونحو ذلك ، وقد قال صلى الله عليه وسلم « لكني اصوم وافطر ؛ واتزوج النساء ، وآكل اللحم ، فمن رغب عن سنتى فليس مني » .

والثاني : ان زهد هذا اوقعه فى فعل محظورات ، كمن ترك تناول ما ابيح له من المال والمنفعة ، واحتاج إلى ذلك فاخذه من حرام ، او سأل الناس المسألة المحرمة ، أو استشرف إليهم ، والاستشراف مكروه .

والثالث : من زهد زهد الكسل والبطالة والراحة ، لا لطلب الدار الآخرة بالعمل الصالح والعلم النافع ؛ فان العبد إذا كان زاهداً بطالا فسد اعظم فساد ، فهؤلاء لا يعمرون الدنيا ولا الآخرة ، كما قال

عبد الله بن مسعود : اني لا كره ان ارى الرجل بطالا ليس فى امر الدنيا ولا في أمر الآخرة . وهؤلاء من أهـل النـار . وكما قال النبي صلى الله عليه وسلم فى الحديث الذي رواه مسلم فى صحيحه ؛ عن عياض ابن حمار ؛ عن النبي صلى الله عليـه وسلـم قال : « أهل النار خمسة » فذكر منهـم : « الضعيف الذي لا زبر له ، الذين هم فيكم تبع ، لا يبتغون اهلا ولا مالا » .

فمن ترك بزهده حسنات مأمور بها كان ما تركه خيراً من زهده أو فعل سيئات منهياً عنها . أو دخل فى الكسل والبطالات . فهو من (الاخسرين اعمالا ، الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبـون أنهم يحسنون صنعاً) .

ومن زهد فيما يشغله عن الواجبات أو يوقعـه فى المحرمات فهو من المقتصدين أصحاب اليمين .

ومن زهد فيما يشغله عن المستحبات والدرجات فهو من المقدمين السـابقين .

فهذه جملة مختصرة فى الزهد ، وقـد تبين المطلوب الأول أنمـا هو فعـل المأمور به ؛ لأنـه يعـين عليه ، وهـذا هو المقصود هنـا ، والله أعـلم .

واحذر أن تغتر بزهد الكافرين والمبتدعين ؛ فان الفاسق المؤمن الذي يريد الآخرة ويريد الدنيا خير من زهاد أهل البدع وزهاد الكفار ، اما لفساد عقدهم ، واما لفساد قصدهم ، واما لفسادهما جميعاً .

الوجه الثاني والعشرون

ان الحسنات سبب للتحليل دينا وكوناً ، والسيئات سبب للتحريم دينا وكوناً ؛ فان التحريم قد يكون حمية ؛ وقد يكون عقوبة ، والاحلال قد يكون سعة ؛ وقد يكون عقوبة وفتنة ، قال تعالى : (احلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلى الصيد وانتم حرم) ، فاباح بهيمة الأنعام في حال كونهم غير محلى الصيد ، وهو اعتقاد تحريم ذلك واجتنابه . وقال : (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) ، إلى قوله : (اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتى) وقد ثبت أنها نزلت عشية عرفة فى حجة الوداع ، فاكمل الله الدين بايجابه لما اوجبه من الواجبات التى آخرها الحج ، وتحريمه للمحرمات المذكورة فى هذه الآية . هذا من جهة شرعه ، ومن جهة الفعل الذي هو تقويته واعانته ونصره يئس الذين كفروا من ديننا ، وحج النبي صلى الله عليه وسلم حجة الاسلام ، فلما اكملوا الدين قال عقب ذلك :

(يسألونك ماذا أحل لهم ؟ قل : احل لكم الطيبـات وما علمتم من الجوارح مكلبين) ، إلى قوله : (اليوم احل لكم الطيبات) فكان احلاله الطيبات يوم اكمل الدين ، فاكماله تحريماً وتحليلا لما اكملوه امتثالا .

وقال : (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات) الآية ، وهي بينة فى الاصلاح والتقوى والاحسان ، موجبة لرفع الحرج ، وان المؤمن العامل الصالحات المحسن لا حرج عليـه ولا جناح فيما طعم ، فان فيـه عونا له وقوة على الايمان والعمل الصالح والاحسان ؛ ومن سوام على الحرج والجناح ؛ لان النعم إنما خلقها الله ليستعـان بها على الطاعـة ، والآية مدنية ، وهي من آخر ما نزل من القرآن ، وقال تعالى عن إبراهيم : (وارزق اهله من الثمرات مـن آمن منهم بالله واليـوم الآخر) ، وقال : (قل : من حرم زينة الله التى اخرج لعبـاده والطيبـات من الرزق ؟ قل : هي للذين آمنوا فى الحياة الدنيـا خالصة يوم القيامة) وقال : (ولو ان اهل القرى آمنوا واتقـوا لفتحنـا عليهم بركات من السماء والأرض) .

وقال : (ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولأدخلناهم جنـات النعيم ، ولو انهم اقاموا التوراة والانجيل وما انزل إليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم) .

واما الطرف الآخر فقال تعالى : (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم ؛ وبصدهم عن سبيل الله كثيراً واخذهم الربا وقد نهوا عنه ، واكلهم اموال الناس بالباطل) . وقال : (وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر) ، إلى قوله : (ذلك جزيناهم ببغيهم) . وقال تعالى : (واسألهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر إذ يعدون فى السبت) الى آخر الآيات .

واما كون الاحلال والاعطاء فتنة فقوله : (وان لو استقاموا على الطريقة لاسقيناهم ماء غدقا لنفتنهم فيه) ، (ومنهم من عاهد الله ، لئن آتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين ، فلما آتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون) الآيات ، (إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا ؟) (وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين) . (يا بني اسرائيل قد انجيناكم من عدوكم) ، إلى قوله : (كلوا من طيبات مارزقناكم ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى) .

ويختلف التحليل والتحريم باعتبار النية كما قال تعالى : (وبعولتهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحا) . وقال : (من بعد وصية يوصى بها او دين غير مضار)

وقد كتبت فى قاعدة « العهود والعقود » — القاعدة فى العهود الدينية فى القواعد المطلقة ، والقاعدة فى العقود الدنيوية فى القواعد الفقهية ؛ وفى كتاب النذر أيضاً — أن ما وجب بالشرع إن نذره العبد او عاهد الله عليه أو بايع عليه الرسول أو الامام أو تحالف عليه جماعة ، فان هذه العهود والمواثيق تقتضي له وجوبا ثانياً غير الوجوب الثابت بمجرد الأمر الأول ، فتكون واجبة من وجهين ، بحيث يستحق تاركها من العقوبة ما يستحقه ناقض العهد والميثاق . وما يستحقه عاصي الله ورسوله . هذا هو التحقيق .

ومن قال من اصحاب احمد : انه إذا نذر واجباً فهو بعد النذر كما كان قبل النذر بخلاف نذر المستحب ، فليس كما قال ، بل النذر إذا كان يوجب فعل المستحب فايجابه لفعل الواجب اولى ، وليس هذا من باب تحصيل الحاصل ، بل هما وجوبان من نوعين ، لكل نوع حكم غير حكم الآخر ، مثل الجدة إذا كانت أم أم أم وام أب أب ، فان فيها شيئين كل منها تستحق به السدس .

وكذلك من قال من أصحاب أحمد : ان الشروط التى هي من مقتضى العقد لا يصح اشتراطها . أو قد تفسده، حتى قال بعض أصحاب الشافعي : إذا قال : زوجتك على ما أمر الله به من امساك بمعروف أو تسريح باحسان كان النكاح فاسداً ؛ لأنه شرط فيه الطلاق . فهذا

كلام فاسد جداً ؛ فان العقود إنما وجبت موجباتها لايجاب المتعاقدين لها على أنفسهما ، ومطلق العقد له معنى مفهوم . فاذا اطلق كانا قد اوجبا ما هو المفهوم منه ؛ فان موجب العقد هو واجب بالعقد ، كموجب النذر لم يوجبه الشارع ابتداء ، وإنما اوجب الوفاء بالعقود كما اوجب الوفاء بالنذر . فاذا كان له موجب معلوم بلفظ مطلق ، او يعرف المتعاقدان إيجابه بلفظ خاص : كان هذا من باب عطف الخاص على العام . فيكون قد أوجبه مرتين . أو جعل له إيجاباً خاصا يستغنى به عن الايجاب العام .

وفي القرآن من هذا نظائر ، مثل قوله : (من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين) ، وقوله : (واذ أخذنا من النبيين ميثاقهم : ومنك ؛ ومن نوح ، وابراهيم ، وموسى ، وعيسى ابن مريم) ، ومثل قوله : (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى) ، وقوله : (قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين) وقوله : (ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى ، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي) ، وقوله : (الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه) ، فان الله أعلن عهد الله الذي امرهم به من بعد ما أخذ عليهم الميثاق بالوفاء به ، فاجتمع فيه الوجهان : العهدي ؛ والميثاقي .

وفي القرآن من العهود والمواثيق على ما وجب بامر الله شيء كثير فمن ذلك قوله تعالى : (وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور) الآية ، وقوله : (وإذ أخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين احساناً) إلى آخر الكلام . وقوله : (وإذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا ! قالوا : سمعنا وعصينا) ، وقوله : (ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده إليك ، ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك) الآية ، إلى قوله : (بلى ! من اوفى بعهده واتقى فان الله يحب المتقين ، ان الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلا اولئك لا خلاق لهم فى الآخرة) فان قوله : (بلى ! من اوفى بعهده) بعد ذكره للايمان يقتضي انه الوفاء بموجب العقود فى المعاملات ونحوها ، كما قال فى آية البيع : (فان أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي اؤتمن امانته) ، فاداء الأمانة هو الوفاء بموجب العقود فى المعاملات من القبض والتسليم ؛ فان ذلك واجب بعقده فقط ، ثم قال بعده : (ان الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم) ، فعهد الله ما عهده إليهم ، وأيمانهم ما عقدوه من الايمان .

وسبب نزولها قصة الأشعث بن قيس التى فى الصحيحين فى محاكمته مع اليهودي ، حين قال النبي صلى الله عليه وسلم : « من حلف على يمين فاجرة ليقتطع بها مال امرىء مسلم لقي الله وهو عليه غضبان » وانزل الله هذه الآية ، فان ذلك المال كان يجب تسليمه الى مستحقه

بموجب عهده ، فاذا حلف بعد هذا على استحقاقه دون مستحقه فقد صار عاصياً من وجهين ، نظير قوله : (ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه) ، وضدهم الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق ، وقوله : (واذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه ، قال : أأقررتم وأخذتم على ذلكم اصري ؟ قالوا : أقررنا) الآية ، قال ابن عباس : ما بعث الله نبياً إلا أخذ عليه الميثاق : لئن بعث محمد وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه ، وأمر ان يأخذ الميثاق على امته : ان بعث محمد وهم احياء ليؤمنن به ولينصرنه .

ومعلوم ان محمداً إذا بعثه الله برسالة عامة وجب الايمان به ونصرته على كل من بلغته دعوته ، وان لم يكن قد أخذ عليه ميثاق بذلك ، وقد اخذ عليهم الميثاق بما هو واجب بامر الله بلا ميثاق . وقوله تعالى : (فقد سألوا موسى اكبر من ذلك) الى قوله : (ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم ، وقلنا لهم : ادخلوا الباب سجداً ، وقلنا لهم : لا تعدوا في السبت واخذنا منهم ميثاقا غليظاً ، فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غلف) الآيات فهذا ميثاق أخذه الله . (١)

---

(١) بياض في الاصل .

وقال رحمه الله

تنازع الناس في الأمر بالشيء هل يكون أمرا بلوازمه ؟ وهل يكون نهيا عن ضده ؟ مع اتفاقهم على أن فعل المأمور لا يكون إلا مع فعل لوازمه وترك ضده .

ومنشأ النزاع أن الآمر بالفعل قد لا يكون مقصوده اللوازم ولا ترك الضد ؛ ولهذا إذا عاقب المكلف لا يعاقبه إلا على ترك المأمور فقط ، لا يعاقبه على ترك لوازمه وفعل ضده .

وهذه المسألة هي الملقبة : بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . وقد غلط فيها بعض الناس ، فقسموا ذلك : إلى مالا يقدر المكلف عليه ؛ كالصحة فى الأعضاء والعدد فى الجمعة ؛ ونحو ذلك مما لا يكون قادراً على تحصيله . وإلى ما يقدر عليه ، كقطع المسافة فى الحج ، وغسل جزء من الرأس فى الوضوء ، وإمساك جزء من الليل فى الصيام ، ونحو ذلك . فقالوا : ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب .

وهذا التقسيم خطأ ؛ فان هذه الأمور التى ذكروها هي شرط في الوجوب ، فلا يتم الواجب إلا بها ، ومـا لا يتم الواجب إلا به يجب على العبد فعله باتفاق المسلمين ، سواء كان مقدوراً عليه أولا ، كالاستطاعة فى الحج واكتساب نصـاب الزكاة ؛ فان العبد إذا كان مستطيعاً للحج وجب عليه الحج ، وإذا كان مالـكا لنصاب الزكاة وجبت عليه الزكاة ، فالوجوب لا يتم إلا بذلك ، فلا يجب عليه تحصيل استطاعة الحج ولا ملك النصاب ؛ ولهذا من يقول : إن الاستطـاعة في الحج ملك المـال ـ كما هو مذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد ـ فلا يوجبون عليه الاكتساب ، ولم يتنازعوا إلا فيما إذا بذلت له الاستطاعة ، إما بذل الحج وإما بذل المال له من ولده .

وفيه نزاع معروف في مذهب الشافعي وأحمد ، ولكن المشهور من مذهب أحمد عدم الوجوب ، وإنما أوجبه طائفة من أصحابه ؛ لكون الأب له على أصله أن يتملك مال ولده فيكون قبوله كتملك المباحات . والمشهور من مذهب الشافعي الوجوب ببذل الابن بالفعل .

والمقصود هنا : الفرق بين ما لا يتم الواجب إلا به ومـا لا يتم الوجوب إلا به ، وأن الـكلام في القسم الثاني إنما هو فيما لا يتم الواجب إلا به . كقطع المسافة في الجمعة والحج ونحو ذلك ، فعلى المـكلف فعله باتفاق المسلمين ، لكن من ترك الحج وهو بعيد الدار عن مكة ؛ او ترك

الجمعة وهو بعيد الدار عن الجامع ؛ فقد ترك أكثر مما ترك قريب الدار ومع هذا فلا يقال : إن عقوبة هذا أعظم من عقوبة قريب الدار .

والواجب : ما يكون تركه سبباً للذم والعقاب ، فلو كان هذا الذي لزمه فعله بطريق التبع مقصودا بالوجوب لكان الذم والعقاب لتاركه أعظم ، فيكون من ترك الحج من أهل الهند والأندلس أعظم عقابا ممن تركه من أهل مكة والطائف ، ومن ترك الجمعة من أقصى المدينة أعظم عقابا ممن تركها من جيران المسجد الجامع ، فلما كان من المعلوم أن ثواب البعيد أعظم ، وعقابه إذا ترك ليس أعظم من عقاب القريب : نشأت من ههنا الشبهة : هل هو واجب او ليس بواجب ؟

والتحقيق : أن وجوبه بطريق اللزوم العقلي لا بطريق قصد الأمر ؛ بل الأمر بالفعل قد لا يقصد طلب لوازمه وإن كان عالما بأنه لا بد من وجودها ؛ وإن كان ممن تجوز عليه الغفلة . فقد لا تخطر بقلبه اللوازم .

ومن فهم هذا انحلت عنه شبه الكعبي : هل في الشريعة مباح أم لا ؟ فان الكعبي زعم أنه لا مباح فى الشريعة الخ ... فلا تجد قط مبتدعا إلا وهو يحب كتمان النصوص التى تخالفه ويبغضها ، ويبغض إظهارها وروايتها والتحدث بها ، ويبغض من يفعل ذلك ، كما قال بعض السلف :

ما ابتدع أحد بدعة إلا نزعت حلاوة الحديث من قلبه .

ثم إن قوله الذي يعارض به النصوص لا بد أن يلبس فيه حقاً بباطل ، بحسب ما يقول من الألفاظ المجملة المتشابهة ؛ ولهـذا قال الامام أحمد فى أول ما كتبه في « الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله » مما كتبه فى حبسه ، ــ وقد ذكره الخلال في « كتاب السنة » والقاضي أبو يعلى ؛ وأبو الفضل التميمي ؛ وأبو الوفاء ابن عقيل ؛ وغير وأحد من أصحاب أحمد . ولم ينفه أحد منهم عنه . والحمد لله .

والمقصود قوله : ــ يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم . فان كانوا في مقام دعوة الناس إلى قولهم والتزامهم به أمكن أن يقال لهم : لا يجب على أحد أن يجيب داعيا إلا إلى ما دعا إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فما لم يثبت أن الرسول دعا الخلق إليه لم يكن على الناس اجابة من دعا إليه . ولا له دعوة الناس إلى ذلك ، ولو قدر أن ذلك المعنى حق ؛ وهـذه الطريق تكون أصلح . إذا لبس ملبس منهم على ولاة الأمور وأدخلوه فى بدعهم . كما فعلت الجهمية بمن لبسوا عليه من الخلفاء . حتى أدخلوه فى بدعهم من القول بخلق القرآن وغير ذلك . فكان من أحسن مناظرتهم أن يقال : إئتونا بكتاب أو سنة حتى نجيبكم إلى ذلك ، وإلا فلسنا نجيبكم إلى ما لم يدل عليه الكتاب والسنة .

وهذا لأن الناس لا يفصل بينهم النزاع إلا كتاب منزل من السماء، وإذا ردوا إلى عقولهم فلكل واحد منهم عقل .

ومن هنا يعرف ضلال من ابتدع طريقا أو اعتقادا زعم أن الايمان لا يتم إلا به ، مع العلم بأن الرسول لم يذكره . وما خالف النصوص فهو بدعة باتفاق المسلمين ، وما لم يعلم أنه خالفها فقد لا يسمى بدعة ، قال الشافعي — رحمه الله — : البدعة بدعتان : بدعة خالفت كتابا وسنة وإجماعا وأثراً عن بعض [أصحاب] رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فهذه بدعة ضلالة . وبدعة لم تخالف شيئا من ذلك ، فهذه قد تكون حسنة لقول عمر : نعمت البدعة هذه ! هذا الكلام او نحوه رواه البيهقي باسناده الصحيح في المدخل ، ويروى عن مالك رحمه الله أنه قال : إذا قل العلم ظهر الجفا ، وإذا قلت الآثار كثرت الأهواء .

ولهذ تجد قوما كثيرين يحبون قوما ويبغضون قوما لأجل أهواء لا يعرفون معناها ولا دليلها ، بل يوالون على إطلاقها ، أو يعادون من غير أن تكون منقولة نقلا صحيحاً عن النبي صلى الله عليه وسلم وسلف الأمة ، ومن غير أن يكونوا هم يعقلون معناها ، ولا يعرفون لازمها ومقتضاها .

وسبب هذا إطلاق أقوال ليست منصوصة ، وجعلها مذاهب يدعى

إليها ، ويوالى ويعادى عليها ، وقد ثبت فى الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول فى خطبته : « إن أصدق الكلام كلام الله ، الخ.. » فدين المسلمين مبني على اتباع كتاب الله وسنة نبيه ، وما اتفقت عليه الأمة ، فهذه الثلاثة هى أصول معصومة ، وما تنازعت فيه الأمة ردوه إلى الله والرسول .

وليس لأحد أن ينصب للأمة شخصا يدعو إلى طريقته ، ويوالي ويعادي عليها ، غير النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا ينصب لهم كلاما يوالي عليه ويعادي ، غير كلام الله ورسوله وما اجتمعت عليه الأمة ، بل هذا من فعل أهل البدع الذين ينصبون لهم شخصا او كلاما يفرقون به بين الأمة ، يوالون به على ذلك الكلام او تلك النسبة ويعادون .

والخوارج إنما تأولوا آيات من القرآن على ما اعتقدوه ، وجعلوا من خالف ذلك كافراً ؛ لاعتقادهم أنه خالف القرآن ، فمن ابتدع أقوالا ليس لها أصل فى القرآن وجعل من خالفها كافراً كان قوله شراً من قول الخوارج .

ويجب أن يعلم أن الأمور المعلومة من دين المسلمين لا بد أن يكون الجواب عما يعارضها جواباً قاطعاً لا شبهة فيه ؛ بخلاف ما يسلكه من يسلكه من أهل الكلام ، فكل من لم يناظر أهل الالحاد والبدع

مناظرة تقطع دابرهم لم يكن أعطى الاسلام حقه ، ولا وفى بموجب العلم والايمان ، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور وطمأنينة النفوس ، ولا أفاد كلامه العلم واليقين .

وقد أوجب الله على المؤمنين الايمان بالرسول والجهاد معه ، ومن الايمان به تصديقه فى كل ما أخبر به ، ومن الجهاد معه دفع كل من عارض ما جاء به والحد فى أسماء الله وآياته .

ومن المعلوم أنه لا بد فى كل مسألة دائرة بين النفي والاثبات من حق ثابت فى نفس الأمر ؛ أو تفصيل ، لكن من لم يكن عارفاً بآثار السلف وحقائق أقوالهم ، وحقيقة ما جاء به الكتاب والسنة ؛ وحقيقة المعقول الصريح الذي لا يتصور أن يناقض ذلك ، لم يمكنه أن يقول بمبلغ علمه ؛ ولا يكلف الله نفساً الا وسعها .

ولا ريب أن الخطأ فى دقيق العلم مغفور للأمة وإن كان ذلك فى المسائل العلمية ، ولولا ذلك لهلك اكثر فضلاء الأمة . وإذا كان الله يغفر لمن جهل تحريم الخمر لكونه نشأ بأرض جهل ؛ مع كونه لم يطلب العلم ، فالفاضل المجتهد فى طلب العلم بحسب ما أدركه فى زمانه ومكانه إذا كان مقصوده متابعة الرسول بحسب إمكانه هو أحق بأن يتقبل الله حسناته . ويثيبه على اجتهاداته ، ولا يؤاخذه بما أخطأ ، تحقيقاً لقوله :

(ربنا ! لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) .

وأهل السنة جزموا بالنجاة لـكل من اتقى الله تعـالى ؛ كما نطق به القرآن ، وإنما توقفوا في شخص معين ؛ لعدم العلم بدخوله فى المتقين . وحال سائر أهـل الأقوال الضعيفة الذين يحتجون بظاهر القرآن عـلى ما يخالف السنة إذا خفي الأمر عليهم ، مـع أنه لم يوجـد فى ظاهر القرآن ما يخالف السنة ، كمن قال : من الخوارج : لا يصلى في السفر إلا أربعاً . ومن قال إن الأربـع أفضل . ومن قال : لا نحكم بشاهد ويمين . وما دل عليـه ظاهر القرآن حق ، وأنه ليس بعـام مخصوص فانه ليس هنـاك عموم لفظي ، وإنمـا هو مطلق ، كقوله : (فاقتـلوا المشركـين) ؛ فانه عام فى الأعيان مطلق فى الأحـوال ، وقوله : (يوصيكم الله فى أولادكم) ، عام فى الأولاد مطلق فى الأحوال .

ولفظ الظاهر يراد به ما يظهر للانسان ، وقد يراد به ما يدل عليه اللفظ . فالأول يكون بحسب مفهوم الناس ، وفي القرآن مما يخـالف الفهم الفاسد شيء كثير .

وقال شيخ الاسلام رحمه الله

فصـــــل

فى تعليل الحكم الواحد بعلتين ؛ وما يشبه ذلك من وجود مقدر واحد بين قادرين ، ووجود الفعل الواحد من فاعلين ، فنقول :

النزاع وان كان مشهوراً فى ذلك فأكثر الفقهاء من أصحابنا وغيرهم يجوز تعليل الحكم بعلتين ، وكثير من الفقهاء والمتكلمين يمنع ذلك . فالنزاع فى ذلك يعود الى نزاع تنوعي : ونزاع فى العبارة ؛ وليس بنزاع تناقض ، ونظير ذلك النزاع فى تخصيص العلة : فان هذا فيه خلاف مشهور بين الطوائف كلها من أصحابنا وغيرهم ، حتى يذكر ذلك روايتان عن أحمد .

وأصل ذلك أن مسمى العلة قد يعنى به العلة الموجبة ، وهي : التامة التى يمتنع تخلف الحكم عنها . فهذه لا يتصور تخصيصها ، ومتى انتقضت فسدت ، ويدخل فيها ما يسمى جزء العلة ؛ وشرط الحكم ؛

وعدم المانع ، فسائر ما يتوقف الحكم عليه يدخل فيها .

وقد يعنى بالعلة : ما كان مقتضياً للحكم بعنى : أن فيه معنى يقتضي الحكم ويطلبه وإن لم يكن موجباً ، فيمتنع تخلف الحكم عنه . فهذه قد يقف حكمها على ثبوت شروط وانتفاء موانع ، فاذا تخصصت فكان تخلف الحكم عنها لفقدان شرط أو وجود مانع لم يقدح فيها ، وعلى هذا فينجبر النقص بالفرق . وإن كان التخلف عنها لا لفوات شرط ولا وجود مانع كان ذلك دليلا على أنها ليست بعلة ؛ إذ هي بهذا التقدير علة تامة إذا قدر أنها جميعها بشروطها وعدم موانعها موجودة حكما ، والعلة التامة يمتنع تخلف الحكم عنها ، فتخلفه يدل على أنها ليست علة تامة ، والمقصود من التنظير : ان سؤال النقض الوارد على العلة مبنى على تخصيص العلة ، وهو ثبوت الوصف بدون الحكم . وسؤال عدم التأثير عكسه ، وهو ثبوت الحكم بدون الوصف ، وهو ينافى عكس العلة ، كما ان الأول ينافى طردها . والعكس مبني على تعليل الحكم بعلتين .

وجمهور الفقهاء من أصحابنا وغيرهم وان كانوا لا يشترطون الانعكاس فى العلل الشرعية ويجوزون تعليل الحكم الواحد بعلتين ؛ فهم مع ذلك يقولون : العلة تفسد بعدم التأثير ؛ لأن ثبوت الحكم بدون هذا الوصف يبين أن هذا الوصف ليس علة ؛ اذا لم يخلف هذا

الوصف وصفا آخر يكون علة له ، فهم يوردون هذا السؤال فى الموضع الذي ليست العلة فيه الا علة واحدة ، إما لقيام الدليل على ذلك ؛ وإما لتسليم المستدل لذلك .

والمقصود هنا أن نبين أن النزاع فى تعليل الحكم بعلتين يرجع الى نزاع تنوع ونزاع في العبارة ، لا الى نزاع تناقض معنوي ؛ وذلك أن الحكم الواحد بالجنس والنوع لا خلاف فى جواز تعليله بعلتين ، يعنى أن بعض أنواعه أو أفراده يثبت بعلة ؛ وبعض أنواعه أو أفراده يثبت بعلة أخرى ، كالارث الذي يثبت بالرحم وبالنكاح وبالولاء ، والملك الذي يثبت بالبيع والهبة والارث ، وحل الدم الذي يثبت بالردة والقتل والزنا ، ونواقض الوضوء وموجبات الغسل ، وغير ذلك .

وأما التنازع بينهم فى الحكم المعين الواحد بالشخص ؛ مثل من لمس النساء ومس ذكره وبال : هل يقال : انتقاض وضوئه ثبت بعلل متعددة ؟ فيكون الحكم الواحد معللا بعلتين . ومثل من قتل وارتد وزنا ؛ ومثل الربيبة إذا كانت محرمة بالرضاع ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في درة بنت أم سلمة لما قالت له أم حبيبة : إنا نتحدث أنك ناكح درة بنت أم سلمة ، فقال : « بنت أبي سلمة ؟ » فقالت : نعم ! فقال : « إنها لو لم تكن ربيبتى فى حجري لما حلت لي ؛ لأنها بنت أخي من الرضاعة ، أرضعتنى وأبا سلمة ثويبة مولاة أبي لهب » ، وكما قال أحمد

فى بعض ما يذكره : هذا كلحم خنزير ميت ، حرام من وجهين . وأمثال ذلك .

فنقول : لا نزاع بين الطائفتين في أمثال هذه الأمور ان كل واحدة من العلتين مستقلة بالحكم في حال الانفراد ، وأنه يجوز أن يقال : إنه اجتمع لهذا الحكم علتان . كل واحدة منهما مستقلة به إذا انفردت ، فهذا أيضاً مما لا نزاع فيه ، وهو معنى قولهم : يجوز تعليله بعلتين على البدل بلا نزاع .

ولا يتنازع العقلاء أن العلتين إذا اجتمعتا لم يجز ان يقال : إن الحكم الواحد ثبت بكل منهما حال الاجتماع على سبيل الاستقلال ؛ فان استقلال العلة بالحكم هو ثبوته بها دون غيرها . فاذا قيل : ثبت بهذه دون غيرها ؛ وثبت بهذه دون غيرها : كان ذلك جمعاً بين النقيضين . وكان التقدير : ثبت بهذه ولم يثبت بها ؛ وثبت بهذه ولم يثبت بها ! فكان ذلك جمعاً بين إثبات التعليل بكل منهما وبين نفي التعليل عن كل منهما ، وهذا معنى ما يقال : إن تعليله بكل منهما على سبيل الاستقلال ينفي ثبوته بواحدة منها ، وما أفضى إثباته الى نفيه كان باطلا .

وهنا يتقابل النفاة والمثبتة ؛ والنزاع لفظي ؛ فتقول النفاة : إثبات الحكم بهذه العلة على سبيل الاستقلال ينافي إثباته بالأخرى على سبيل الاستقلال . وتقول المثبتة : نحن لا نعني بالاستقلال : الاستقلال في حال

الاجتماع ، وإنما نعني : ان الحكم ثبت بكل منهما ؛ وهي مستقلة به إذا انفردت .

فهؤلاء لم ينازعوا الأولين فى أنهما حال الاجتماع لم تستقل واحدة منهما به ، وأولئك لم ينازعوا هؤلاء في أن كل واحدة من العلتين مستقلة حال انفرادها .

فهذا هو الكلام في العلتين المجتمعتين .

وأما الحكم الثابت حين اجتماعهما فقد يكون مختلفاً كحل القتل الثابت بالردة وبالزنا وبالقصاص : فان هذه الأحكام مختلفة غير متماثلة ، لا يسد كل واحد منها مسد الآخر ، وقد تكون الأحكام متماثلة كانتقاض الوضوء ، فالذين يمنعون تعليل الحكم بعلتين يقولون : الثابت بالعلل أحكام متعددة لا حكم واحد ، لا سيما عند من سلم لهم على أحد قولي الفقهاء من أصحاب الشافعي وأحمد وغيرهما : أنه إذا نوى التوضؤ او الاغتسال من حدث بعض الاسباب لم يرتفع الحدث الآخر . والخلاف معروف فى اجتماع ذلك فى الحدث الاصغر والاكبر ، وهو ينزع الى اجتماع الامثال فى المحل الواحد ؛ وأن الامثال هل هي متضادة ام لا ؟ وفيه نزاع معروف .

ومن يقول بتعليل الحكم الواحد بعلتين لا ينازع فى أنه إذا اجتمع

علتان كان الحكم أقوى وأوكد مما إذا انفردت إحداهما ؛ ولهذا إذا جاء تعليل الحكم الواحد بعلتين فى كلام الشارع او الأئمة كان ذلك مذكوراً لبيان توكيد ثبوت الحكم وقوته ، كقول احمد في بعض ما يغلظ تحريمه: هذا كلحم خنزير ميت ! فانه ذكر ذلك لتغليظ التحريم وتقويته ، وهذا أيضاً يرجع الى ان الأيجاب والتحريم والاباحة هل يتفاوت فى نفسه ؟ فيكون ايجاب أعظم من إيجاب ؛ وتحريم أعظم من تحريم ؟ وهذا فيه أيضاً نزاع . والمشهور عند اكثر الفقهاء من أصحابنا وغيرهم : تجويز تفاوت ذلك ، ومنع منه طائفة منهم ابن عقيل وغيرهم .

وكذلك النزاع فى أنه هل يكون عقل اكمل من عقل ؟ وهو يشبه النزاع في أن التصديق والمعرفة التى فى القلب هل تتفاوت ؟ وقد ذكر فى ذلك روايتان عن أحمد . والذي عليه أئمة السنة المخالفون للمرجئة : أن جميع ذلك يتفاوت ويتفاضل . وكذلك سائر صفات الحي من الحب والبغض ؛ والارادة والكراهة : والسمع والبصر ؛ والشم والذوق ، واللمس ، والشبع والري . والقدرة والعجز ، وغير ذلك . فالنزاع فى هذا كالنزاع في جواز اجتماع المثلين ، مثل سوادين وحلاوتين . فانه لا نزاع أنه قد يكون احد السوادين أقوى ، واحدى الحلاوتين اقوى لكن هل يقال : إنه اجتمع فى المحل سوادان وحلاوتان ؟ او هو سواد واحد قوي ؟ وهذا أيضاً نزاع لفظي .

فقول من يقول : إنه اجتمع في المحل حكمان كايجابين وتحريمين وإباحتين ، وهو شبيه بقول من يقول : اجتمع سوادان ، وقول من يقول : هو حكم واحد مؤكد كقول من يقول : سواد واحد قوي ، وكلا القولين مقصودهما واحد ، فان التوكيد لا ينافى تعدد الامثال ، اذ التوكيد قد يكون بتكرير الامثال ، كقول النبي صلى الله عليه وسلم : « والله لاغزون قريشاً ، والله لاغزون قريشاً ، والله لاغزون قريشاً » وقول القائل : ثم ، ثم . وجاء زيد ، جاء زيد . وأمثال ذلك . فالقول بثبوت أحكام والقول بثبوت حكم قوي مؤكد هما سواء فى المعنى .

ومن المعلوم أنه سواء قال القائل : ثبت أحكام متعددة أو حكم قوي مؤكد ، فذلك المجموع لم يحصل الا بمجموع العلتين ، لم تستقل به إحداهما ، ولا تستقل به إحداهما لا في حال الاجتماع ولا فى حال الانفراد ، فكل منهما جزء من العلة التى لهذا المجموع لا علة له ، كما أنه من المعلوم ان كل واحدة من العلتين مستقلة بأصل الحكم الواحد حال انفرادها ، ولكن لفظ الواحد فيه إجمال ، كما أن فى لفظ الاستقلال إجمالا . فكما أن من أثبت استقلال العلة حال الانفراد لا يعارض من نفى استقلالها حال الاجتماع ، فكذلك من قال : يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين ، إذا أراد به أن كلا منهما تستقل به حال الانفراد ، فهذا لا نزاع فيه .

ومن قال : ان المجموع الواحد الحاصل بمجموعها لا يحصل بأحدهما فهذا لا نزاع فيه .

ومن جعل هذا المجموع احكاماً متعددة لم يعارض قول من جعله واحداً ، إذا عنى به وحدة النوع في المحل الواحد . فيكون المقصود أن الحكم الواحد بالنوع تارة يكون شخصان منه فى محلين ، فهذا ظاهر . وتارة يجتمع منه شخصان في محل واحد ، فهما نوعان باعتبار أنفسهما ، وهما شخص واحد باعتبار محلها . فمن قال : إن الحكم الحاصل بالعلتين حكم واحد فان أراد به نوعا واحداً فى عين واحدة فقد صدق ، ومن أراد به شخصين من نوع في عين واحدة فقد صدق .

فصل

وقد تبين بذلك أن العلتين لا تكونان مستقلتين بحكم واحد حال الاجتماع . وهذا معلوم بالضرورة البديهية بعد التصور : فان الاستقلال ينافي الاشتراك : إذ المستقل لا شريك له . فالمجتمعان على أمر واحد لا يكون أحدها مستقلا به . وأن الحكم الثابت بعلتين — سواء قيل : هو أحكام : أو حكم واحد مؤكد — لا تستقل به إحداهما ، بل كل منهما جزء من علته : لا علة له .

وهكذا يقال في اجتماع الأدلة على المدلول الواحد : أنهـا توجب علما مؤكداً ؛ أو علوما متماثلة . ومن هنا يحصل بها من الايضاح والقوة مالا يحصل بالواحد ، وهـذا داخل في القـاعدة الـكلية . وهو : أن المؤثر الواحد ـــ سواء كان فاعلا بإرادة واختيار ، أو بطبع ؛ أو كان داعياً الى الفعل وباعثا عليه ـــ متى كان له شريك في فعله وتأثيره كان معاوناً ومظاهراً له . ومنعه أن يكون مستقلا بالحكم منفرداً به ، ولزم من ذلك حاجة كل منهما الى الآخر . وعدم استغنائه بنفسه في فعله . وأن الاشـتراك موجب للافتقار مزيـل للغنى : فان المشتركـين في الفعل متعاونان عليـه . وأحـدهما لا يجـوز ـــ إذا لم يتغـير بالاشـتراك والانفراد ـــ أن يفعل وحده مافعله هو والآخر . فانه إذا فعـل شيئاً حال الانفراد ـــ وقدر أنه لم يتغير ؛ وأنه اجتمع بنظيره ـــ امتنع أن يكون مفعولهما حال الاشتراك هو مثل مفعول كل منهما حال الانفراد ؛ فان المفعول إذا لم يكن له وجود الا من الفاعل : والفاعل حال انفراده له مفعول ؛ فاذا اجتمعا كان مفعولهما جميعاً اكثر أو أكبر من مفعول أحدهما ، وإلا كان الزائـد كالناقص . بخلاف ما إذا تغـير الفاعـل ، كالانسان الذي يرفع هو وآخر خشبة أو يصنع طعاما ثم هو وحده مثل ذلك : فان ذلك لابد أن يكون بتغيير منه في إرادته وحركته وآلاته ونحو ذلك . وإلا فاذا استوى حالاه امتنـع تساوي المفعولـين حال الانفراد والاشتراك .

وفي الجملة فكل من المشتركين فى مفعول فأحدهما مفتقر إلى الآخر في وجود ذلك المفعول ؛ محتاج اليـه فيه ، والا لم يكونا مشتركـين ؛ لأن كلا منهما إما ان يكون مستقلا بالفعل منفرداً بـه ؛ أو لا يكون ، فان كان مستقلا به منفرداً به امتنع أن يكون له فيه شريك أو معاون . وان لم يكن مستقلا منفرداً به لم يكن المفعول به وحده ، بل به وبالآخر ، ولم يكن هو وحده كافياً فى وجود ذلك المفعول ، بل كان محتاجا الى الآخر فى وجود ذلك المفعول ، مفتقراً اليه فيه .

وهذا يقتضي أنه ليس رب ذلك المفعول ولا مالـكه ولا خالقه ، بل هو شريك فيه .

ويقتضى أنه لم يكن غنيا عن الشريك فى ذلك المفعول ، بل كان مفتقرا اليه فيه ، محتاجا اليه فيه .

وذلك يقتضي عجزه وعدم قدرته عليه حال الانفراد أيضاً ، كما نبهنا عليه من أن الانسان لاينفرد بما شاركه فيه غيره وإن لم يتغـير تغيراً يوجب تمام قدرته على ما شاركه فيه الغير . وذلك ان الفاعل إذا كان حال الانفراد قادراً تام القدرة ؛ والتقدير انه مريد للمفعول إرادة جازمة ؛ إذ لو لم يرده إرادة جازمـة لمـا وجد حال الانفراد ولا حال الاجتماع والاشتراك ؛ إذ الارادة التى ليست بجازمة لا يوجد مرادها الذي يفعله

المريد بحال ، والارادة الجازمة بلا قــدرة لا يوجد مرادها ، والارادة الجازمة مع القدرة التامة تستلزم وجود المراد ، فلو كان أحد المشتركين تام القدرة تام الارادة لوجب وجود المفعول بـه وحده ، ووجوده بـه وحده يمنع وجوده بالآخر ، فيلزم اجتماع النقيضــين ، وهو : وجود المفعول به وحده ؛ وعدم وجود المفعول به وحده ، وأن يكون فاعلا غير فاعل ، وذلك ظاهر البطلان .

وهذا التمانع ليس هو أن كل واحد من الفاعلين يمنع الآخر ، كما يقال إذا أراد أحدهما تحريك جسم والآخر تسكينه ؛ أو إماتـة شخص والآخر إحياءه ، وإنما هو تمانع ذاتي ، وهو : أنه تمانع اشتراك شريكين تامي القدرة والارادة في مفعول هما عليه تاما القدرة والارادة ، فان من كان على الشيء تام القدرة وهو له تـام الارادة وجب وجود المفعول به وحده . وإذا كان الآخر كذلك وجب وجود المفعول بـه . وهذان يتنابعان ويتمانعان ، إذ الاثبـات يمنع النفي . والنفي يمنـع الاثبات تمانعاً وتناقضاً ذاتياً . فتبين أن الاشـتراك موجب لنقص الشريك في نفس القــدرة ، وإذا قــدر اثنـان مريدان لأمر من الأمور فــلا بد من أمرين :

إما أن يكون المفعول الذي يفعله هــذا ليس هــو المفعول الذي يفعله الآخر ، ولكن كل منهما مستقل ببعض المفعول .

وإما أن يكون المفعول الذي اشتركا فيه لا يقدر أحدهما على أن يفعله إذا انفرد إلا أن يتجدد له قدرة أكمل من القدرة التي كانت موجودة حال الاشتراك ، فاذا كان المفعول واحداً قد اختلط بعضه ببعض على وجه لا يمكن انفراد فاعل ببعضه وفاعل آخر ببعضه : امتنع فيه اشتراك الامتياز ، كاشتراك بنى آدم فى مفعولاتهم التى يفعل هذا بعضها وهذا بعضها ، وامتنع فيه اشتراك الاختلاط إلا مع عجز أحدهما ونقص قدرته . وأنه ليس على شيء قدير . وهذا الذي ذكرناه بقولنا : إن الاشتراك موجب لنقص القدرة .

فصـــل

ثم يقال : هذا أيضاً يقتضي أن كلا منهما ليس واجباً بنفسه غنياً قوياً ، بل مفتقراً إلى غيره فى ذاته وصفاته ، كما كان مفتقراً اليه في مفعولاته ، وذلك أنه إذا كان كل منهما مفتقراً إلى الآخر فى مفعولاته . عاجزاً عن الانفراد بها — إذ الاشتراك مستلزم لذلك كما تقدم — فاما أن يكون قابلا للقدرة على الاستقلال بحيث يمكن ذلك فيه . أولا يمكن .

والثانى ممتنع ، لأنه إذا امتنع أن يكون الشيء مقدوراً ممكناً لواحد

امتنع أن يكون مقدوراً ممكناً لاثنين . فان حال الشيء في كونه مقدوراً ممكناً لا يختلف بتعدد القادر عليه وتوحده ، فاذا امتنع أن يكون مفعولا مقدوراً لواحد امتنع أن يكون مفعولا مقدوراً لاثنين ، وإذا جاز أن يكون مفعولا مقدوراً عليه لاثنين هو ممكن جاز أن يكون أيضاً لواحد .

وهذا بين إذا كان الامكان والامتناع لمعنى في الممكن المفعول المقدور عليه ، إذ صفات ذاته لا تختلف في الحال . وكذلك إذا كان لمعنى فى القادر . فان القدرة القائمة باثنين لا يمتنع أن تقوم بواحد ؛ بل امكان ذلك معلوم ببديهة العقل . فان من المعلوم ببديهة العقل أن الصفات بأسرها من القدرة وغيرها : كل ما كان محلها متحداً مجتمعاً كان اكمل لها في أن يكون متعدداً متفرقا . ولهذا كان الاجتماع والاشتراك فى المخلوقات يوجب لها من القوة والقدرة مالا يحصل لها إذا تفرقت وانفردت ، وان كانت احوالها باقية . بل الأشخاص والاعضاء وغيرها من الأجسام المفترقة قد قام بكل منها قدرة . فاذا قدر إتحادها واجتماعها كانت تلك القدرة أقوى وا كمل ؛ لأنه حصل لها من الاتحاد والاجتماع بحسب الامكان مالم يكن حين الافتراق والتعداد .

وهذا يبين أن القدرة القائمة باثنين إذا قدر أن ذينك الاثنين كانا شيئاً واحداً تكون القدرة ا كمل ، فكيف لا تكون مساوية للقدرة

القائمة بمحلين ؟ وإذا كان من المعلوم أن المحلين المتباينين اللذين قام بهما قدرتان إذا قدر أنهما محل واحد، وأن القدرتين قامتا به ، لم تنقص القدرة بذلك ، بل تزيد علم أن المفعول الممكن المقدور عليه لقادرين منفصلين إذا قدر أنهما بعينها قادر واحد قد قام به ما قام بهما لم ينقص بذلك بل يزيد ، فعلم أنه يمكن أن يكون كل منهما قابلا للقدرة على الاستقلال فان ذلك ممكن فيه .

فتبين أنه ليس يمكن فى المشتركين على المفعول الواحد ان يكون كل منهما قادراً عليه . بل من الممكن أن يكونا شيئاً واحداً قادراً عليه . فتبين ان كلا منهما يمكن أن يكون اكمل مما هو عليه وأن يكون بصفة أخرى ، وإذا كان يمكن فى كل منهما أن تتغير ذاته وصفاته ؛ ومعلوم أنه هو لا يمكن أن يكمل نفسه وحده ويغيرها ، إذ التقدير أنه عاجز عن الانفراد بمفعول منفصل عنه . فان يكون عاجزاً عن تكميل نفسه وتغييرها أولى واذا كان هذا يمكن أن يتغير ويكمل وهو لا يمكنه ذلك بنفسه لم يكن واجب الوجود بنفسه ؛ بل يكون فيه إمكان وافتقار إلى غيره . والتقدير : أنه واجب الوجود بنفسه ، [غير واجب الوجود بنفسه] ، فيكون واجباً ممكناً . وهذا تناقض ، اذ ما كان واجب الوجود بنفسه تكون نفسه كافية فى حقيقة ذاته وصفاته . لا يكون فى شيء من ذاته وأفعاله وصفاته مفتقراً إلى غيره ؛ إذ ذلك كله داخل فى مسمى ذاته ، بل ويجب أن لا يكون مفتقراً إلى غيره فى شيء من أفعاله ومفعولاته . فان أفعاله القائمة به داخلة فى

مسمى نفسه ، وافتقاره الى غيره فى بعض المفعولات يوجب افتقاره فى فعله وصفته القائمة به ، إذ مفعوله صدر عن ذلك ، فلو كانت ذاته كافية غنية لم تفتقر إلى غيره في فعلها ، فافتقاره إلى غيره بوجه من الوجوه دليل عدم غناه ، وعلى حاجته إلى الغير ، وذلك هو الامكان المناقض لكونه واجب الوجود بنفسه .

ولهذا لما كان وجوب الوجود من خصائص رب العالمين ، والغنى عن الغير من خصائص رب العالمين : كان الاستقلال بالفعل من خصائص رب العالمين ، وكان التنزه عن شريك في الفعل والمفعول من خصائص رب العالمين ، فليس فى المخلوقات ماهو مستقل بشيء من المفعولات ، وليس فيها ما هو وحده علة تامة ، وليس فيها ماهو مستغنياً عن الشريك في شيء من المفعولات ، بل لا يكون فى العالم شيء موجود عن بعض الاسباب إلا يشاركه سبب آخر له ، فيكون ــ وان سمي علة ــ علة مقتضية سببية لا علة تامة ، ويكون كل منهما شرطاً للآخر .

كما أنه ليس في العالم سبب إلا وله مانع يمنعه في الفعل ، فكل ما في المخلوق مما يسمى علة ، أو سبباً ، أو قادراً ، أو فاعلا ، أو مؤثراً ــ فله شريك هو له كالشرط ، وله معارض هو له مانع وضد ، وقد قال سبحانه : (ومن كل شيء خلقنا زوجين) ، والزوج يراد به : النظير المماثل ، والضد المخالف .

وهذا كثير . فما من مخلوق إلا له شريك ونـد ، والرب سبحانه وحده هو الذي لا شريك له ، ولانـد ولا مثل له . بـل ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، ولهذا لا يستحق غـيره أن يسمى خالقـاً ولا ربا مطلقـاً ، ونحو ذلك ، لأن ذلك يقتضي الاستقلال والانفراد بالمفعول المصنوع ، وليس ذلك الا لله وحده .

ولهذا وان تنازع بعض الناس فى كون العلة تكون ذات أوصاف ، وادعى أن العلة لا تكون إلا ذات وصف واحد ، فان أكثر الناس خالفوا فى ذلك ، وقالوا : يجوز أن تكون ذات أوصاف ، بل قيل : لا يكون فى المخـلوق علة ذات وصف واحد ، إذ [ليس] فى المخلوق مايكون وحده علة ، ولا يكون في المخلوق عـلة إلا ما كان مركباً من أمرين فصاعداً ، فليس فى المخلوقات واحـد يصدر عنـه شيء ، فضلا عن أن يقال : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، بل لا يصـدر من المخلوق شيء إلا عن اثنين فصاعداً .

وأمـا الواحـد الذي يفعـل وحـده فليس إلا الله . فكما أن الوحدانيـة واجبة له لازمـة له فالمشاركة واجبـة للمخلوق لازمـة له ، والوحدانية مستلزمة للكمال . والكمال مستلزم لها . والاشتراك مستلزم للنقصان . والنقصان مستلزم له . والوحدانية مستلزمة للغنى عن الغير ، والقيـام بنفسه ، ووجوبه بنفسـه ، وهـذه الأمور من الغنى والوجوب

بالنفس والقيام بالنفس مستلزمة للوحدانية ، والمشاركة مستلزمة للفقر الى الغير ، والامكان بالنفس ، وعدم القيام بالنفس ، وكذلك الفقر والامكان وعدم القيام بالنفس مستلزم للاشتراك .

فهذه وأمثالها من دلائل توحيد الربوبية وأعلامها ، وهي من دلائل إمكان المخلوقات المشهودات وفقرها ، وأنها مربوبة ، فهي من أدلة إثبات الصانع ، لأن ما فيها من الافتراق والتعداد والاشتراك يوجب إفتقارها وإمكانها ، والممكن المفتقر لا بد له من واجب غني بنفسه ، وإلا لم يوجد ، ولو فرض تسلسل الممكنات المفتقرات فهي بمجموعها ممكنة ، والممكن قد علم بالاضطرار أنه مفتقر فى وجوده إلى غيره ، فكل ما يعلم أنه ممكن فقير ، فانه يعلم أنه فقير أيضاً فى وجوده إلى غيره ، فلا بد من غنى بنفسه واجب الوجود بنفسه ، وإلا لم يوجد ماهو فقير ممكن بحال .

وهذه المعاني تدل على توحيد الربوبية ؛ وعلى توحيد الالهية ؛ وهو : التوحيد الواجب الكامل الذي جاء به القرآن ؛ لوجوه قد ذكرنا منها ما ذكرنا في غير هذا الموضع . مثل : أن المتحركات لا بد لها من حركة إرادية ، ولا بد للارادة من مراد لنفسه ، وذلك هو الاله . والمخلوق يمتنع أن يكون مراداً لنفسه ، كما يمتنع أن يكون فاعلاً بنفسه ، فاذا امتنع أن يكون فاعلان بأنفسهما إمتنع أن يكون مرادان بأنفسهما .

وقال شيخ الاسلام

فصـــــل

المنحرفون من اتباع الأئمة فى الأصول والفروع ؛ كبعض الخراسانيين من أهل جيلان وغيرهم ، المنتسبين إلى أحمد وغير أحمد : انحرافهم انواع :

أحدها : قول لم يقله الامام ولا أحد من المعروفين من أصحابه بالعلم ، كما يقوله بعضهم من قدم روح بني آدم ونور الشمس والقمر والنيران ، وقال بعض متأخريهم بقدم كلام الآدميين ، وخرس الناس إذا رفع القرآن وتكفير أهل الرأي ولعن أبى فلان ، وقدم مداد المصحف .

الثاني : قول قاله بعض علماء أصحابه وغلط فيه ، كقدم صوت العبد ورواية أحاديث ضعيفة يحتج فيها بالسنة في الصفات والقدر ؛ والقرآن والفضائل ؛ ونحو ذلك .

الثالث : قول قاله الامام فزيد عليه قدرا او نوعا ، كتكفيره نوعا من أهل البدع كالجهمية فيجعل البدع نوعا واحدا حتى يدخل فيه المرجئة والقدرية ، أو ذمه لأصحاب الرأي بمخالفة الحديث والارجاء ، فيخرج ذلك إلى التكفير واللعن ، أو رده لشهادة الداعية وروايته ، وغير الداعية فى بعض البدع الغليظة ، فيعتقد رد خبرهم مطلقا ، مع نصوصه الصرائح بخلافه ، وكخروج من خرج فى بعض الصفات إلى زيادة من التشبيه .

الرابع : أن يفهم من كلامه مالم يرده ، او ينقل عنه مالم يقله .

الخامس : أن يجعل كلامه عاما أو مطلقاً وليس كذلك ، ثم قد يكون فى اللفظ إطلاق أو عموم فيكون لهم فيه بعض العذر ، وقد لا يكون كاطلاقه تكفير الجهمية الخلقية ، مع أنه مشروط بشروط انتفت فيمن ترحم عليه من الذين امتحنوه ، وهم رؤوس الجهمية .

السادس : أن يكون عنه فى المسألة اختلاف فيتمسكون بالقول المرجوح .

السابع : أن لا يكون قد قال او نقل عنه ما يزيل شبهتهم مع كون لفظه محتملا لها .

الثامن : أن يكون قوله مشتملاً على خطأ .

فالوجوه الستة تبين من مذهبه نفسه أنهم خالفوه ، وهو الحق . والسابع خالفوا الحق وإن لم يعرف مذهبه نفياً وإثباتا . والثامن خالفوا الحق وإن وافقوا مذهبه . فالقسمة ثلاثية ؛ لأنهم إذا خالفوا الحق فاما أن يكونوا قد خالفوه أيضا او وافقوه ، أو لم يوافقوه ولم يخالفوه لانتفاء قوله في ذلك ، وكذلك إذا وافقوا الحق فاما أن يوافقوه هو أو يخالفوه ؛ او ينتفي الأمران .

وأهل البدع فى غير الحنبلية أكثر منهم في الحنبلية بوجوه كثيرة ؛ لأن نصوص أحمد فى تفاصيل السنة ونفى البدع أكثر من غيره بكثير ، فالمبتدعة المنتسبون إلى غيره إذا كانوا جهمية ، او قدرية ، او شيعة ، أو مرجئة ؛ لم يكن ذلك مذهبا للامام إلا في الارجاء ؛ فانه قول أبى فلان ، وأما بعض التجهم فاختلف النقل عنه ، ولذلك اختلف اصحابه المنتسبون إليه ما بين سنية وجهمية ؛ ذكور وإناث ؛ مشبهة ومجسمة ؛ لأن أصوله لا تنفي البدع وإن لم تثبتها .

وفى الحنبلية أيضا مبتدعة ؛ وإن كانت البدعة في غيرهم أكثر ، وبدعتهم غالبا فى زيادة الاثبات فى حق الله ، وفى زيادة الانكار على مخالفهم بالتكفير وغيره ؛ لأن أحمد كان مثبتا لما جاءت به السنة ؛ منكراً على من خالفها ، مصيبا فى غالب الأمور ، مختلفا عنه في البعض ومخالفا فى البعض .

وأما بدعة غيرهم فقد تكون أشد من بدعة مبتدعهم فى زيادة الاثبات والانـكار ؛ وقد تكون في النفي . وهو الأغلب كالجهمية ؛ والقدرية ؛ والمرجئة ؛ والرافضة . وأما زيادة الانـكار من غيرهم على المخـالف من تكفير وتفسيق فـكثير .

والقسم الثالث من البدع : الخلو عن السنة نفيا وإثباتا . وترك الأمر بها والنهي عن مخالفتها ، وهو كثير فى المتفقهة والمتصوفة .

وقال رحمه الله تعالى:

فصـــل

المتكلم باللفظ العام لا بد أن يقوم بقلبه معنى عام ؛ فان اللفظ لا بد له من معنى ، ومن قال : العموم من عوارض الألفاظ دون المعانى فما أراد — والله أعلم — إلا المعانى الخارجة عن الذهن ، كالعطاء والمطر ، على أن قوله مرجوح ، فاذا حكم بحكم عام لمسمى من أمر أو نهي : أو خبر سلب أو ايجاب ، فهذا لا بد أن يستشعر ذلك المعنى العام والحكم عليه ، ولا يجب أن يتصور الأفراد من جهة تميز بعضها عن بعض ، بل قد لا يتصور ذلك إذا كانت مما لا ينحصر للبشر ، وإنما يتصورها ويحكم عليها من جهة المعنى العام المشترك بينها ، سواء كانت صيغة العموم اسم جمع ؛ أو اسم واحد ، فانه لا بد أن يعم الاسم لتلك المسميات لفظاً ومعنى ، فهو يحكم عليها باعتبار القدر المشترك العام بينها ، وقد يستحضر أحياناً بعض آحاد ذلك العام بخصوصه أو بعض الأنواع بخصوصه ، وقد يستحضر الجميع إن كان مما يحصر ، وقد لا يستحضر ذلك ، بل يكون عالماً بالأفراد على وجه كلي جملة

لا تفصيلا . ثم إن ذلك الحكم يتخلف عن بعض تلك الآحاد لمعارض.

مثل أن يقول : أعط لكل فقير درهما ؛ فاذا قيل له : فان كان كافراً أو عدواً فقد ينهى عن الاعطاء .

فهذا الذي أراد دخوله فى العموم إما أن يريد دخوله بخصوصه ؛ أو لمجرد شمول المعنى له من غير استشعار خصوصه ؛ بحيث لم يقم به ما يمنع الدخول مع قيام المقتضى للدخول . وأما الأول فقد أراد دخوله بعينه ، فهذا نظير ما ورد عليه اللفظ العام من السبب ، وهذا إحدى فوائد عطف الخاص على العام ، وهو : ثبوت المعنى المشترك فيه من غير معارض ، وإن كان من فوائده أن يتبين دخوله بعموم المعنى المشترك ؛ وبخصوص المعنى المميز . وإن لم يكن الحكم ثابتاً للمشترك .

وأما الذي لم يرد دخوله في العموم : فاما أن يكون حين التكلم بالعموم قد استشعر قيام المعارض فيه ، فذاك يمنعه عن أن يكون أراد دخوله في حكم المعنى العام مع قيام المقتضى فيه ؛ وهو المعنى العام ، وإما أن يكون قد استشعر ذلك قبل التكلم بالعام ، وذهل وقت التكلم بالعموم عن دخوله وخروجه . فالأول كالمخصص المقارن ، وهذا كالمخصص السابق ، وإما أن يستشعر ذلك المعنى بعد تكلمه بالعام ، مع

علمه بأنه لا يريد بالعموم ما قام فيه ذلك المعارض ، فهنا قد يقال : قد دخل في اللفظ العام من غير تخصيص ، واستشعار المانع من إرادته فيما بعد يكون نسخاً ؛ لأن المقتضى للدخول فى الارادة هو ثبوت ذلك المعنى فيه . وهو حاصل . وهذا المعنى إنما يصلح أن يكون مانعاً من الارادة إذا استشعر حين الخطاب ؛ ولم يكن مستشعراً .

ومن قال هذا فقد يقول فى استشعار المانع السابق : لا يؤثر إلا إذا قارن . بل إذا غفل وقت التعميم عن إخراج شيء دخل في الارادة العامة كما دخل فى استشعار المعنى العام ؛ إذ التخصيص بيان ما لم يرد باللفظ العام ، وهذا الفرد قد أريد باللفظ العام ؛ لأنه لا يشترط إرادته بخصوصه ، وإنما يراد إرادة القدر المشترك : وذاك حاصل .

وقد يقال : بل هذا لم يرده بالاسم العام ؛ لأنه إنما أراد بالاسم العام ما لم يقم فيه معارض ، وكل من الأمرين وإن كان لم يتصور المعارض مفصلا ذلك المعنى فمراده أن ذلك المعنى مقتض لارادته ، لا موجب لثبوت الحكم فيه بمجرد ذلك المعنى من غير التفات إلى المعارض وإذا كان مراده أن ذلك المعنى مقتض : فاذا عارض ما هو عنده مانع لم يكن قد أراده . فمدار الامر على أن ثبوت المعنى العام يقتضي ثبوت الارادة فى مراده . إلا أن يزول عن بعضها . أو ثبوت المقتضى لارادة الأفراد ، والمقتضى يقتضى ثبوت الأفراد إذا لم يعارضه معارض .

وعلى هذا فلو لم يستشعر المعارض المانع ؛ لكن إذا استشعره لعلم أنه لا يريده : هل يقال : لم يتناوله حكمه وإرادته من جهة المعنى ، وإن تناوله لفظه ومعنى لفظه العام ؟ قد يقال ذلك ؛ فانه أراد المعنى الكلي المشترك باعتبار معناه العام ، ولم يرد من الأفراد ما فيه معنى معارض لذلك المعنى العام راجحاً عليه عنده . ثم لا يكلف استشعار الموانع مطلقاً في الأنواع والأشخاص لكثرتها ، ولو استشعر بعضها لم يحسن التعرض لنفي كل مانع مانع منها ؛ فان الكلام فيه هجنة ولكنة ؛ وطول وعى فقد يتعسر أو يتعذر علم الموانع ؛ أو بيانها ؛ أو هما جميعاً . فهنا ما قام بالأفراد من الخصائص المعارضة مانع من إرادة المتكلم . وإن كان لفظه ومعناه العام يشمل ذلك باعتبار القدر المشترك .

وعلى هذا فاذا كان ذلك المانع يحتمل أنه يكون عنده مانعاً ؛ ويحتمل أن لا يكون ، فهل نحكم بدخوله لقيام المقتضى وانتفاء المخصص بالأصل ؛ أو نقف فيه لأن المقتضى قائم والمعارض محتمل ؟ فيه نظر . فان لصاحب القول الثانى أن يقول : هذا المانع يمنع أن يكون المقتضى مقتضياً مع قيام هذا المانع . وللأول أن يقول : بل اقتضاؤه ثابت والمانع مشكوك فيه . والأظهر التوقف فى إرادة المتكلم حينئذ.

وقال شيخ الاسلام

فصـــــل

« قاعدة » الحسنات تعلل بعلتين : احداها : ما تتضمنه من جلب المصلحة والمنفعة . والثانية : ما تتضمنه من دفع المفسدة والمضرة .

وكذلك السيئات تعلل بعلتين : إحداها : ما تتضمنه من المفسدة والمضرة . والثانية : ما تتضمنه من الصد عن المنفعة والمصلحة .

مثال ذلك قوله تعالى : (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، ولذكر الله أكبر) فبين الوجهين جميعاً ، فقوله : (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) بيان لما تتضمنه من دفع المفاسد والمضار ، فان النفس إذا قام بها ذكر الله ودعاؤه — لاسيما على وجه الخصوص — أكسبها ذلك صبغة صالحة تنهاها عن الفحشاء والمنكر ، كما يحسه الانسان من نفسه ؛ ولهذا قال تعالى : (واستعينوا بالصبر والصلاة) فان القلب يحصل له من الفرح والسرور وقرة العين ما يغنيه عن

اللذات المكروهة ، ويحصل له من الخشية والتعظيم لله والمهابة . وكل واحد من رجائه وخشيته ومحبته ناه ينهاه .

وقوله : (ولذكر الله أكبر) بيان لما فيها من المنفعة والمصلحة أي ذكر الله الذي فيها أكبر من كونها ناهية عن الفحشاء والمنكر، فان هذا هو المقصود لنفسه ، كما قال : (إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله) ، والأول تابع ، فهذه المنفعة والمصلحة أعظم من دفع تلك المفسدة ؛ ولهذا كان المؤمن الفاسق يؤول أمره إلى الرحمة ، والمنافق المتعبد أمره صائر إلى الشقاء ، فان الايمان بالله ورسوله هو جماع السعادة وأصلها .

ومن ظن أن المعنى ولذكر الله أكبر من الصلاة فقد أخطأ ؛ فان الصلاة أفضل من الذكر المجرد بالنص والاجماع . والصلاة ذكر الله لكنها ذكر على أكمل الوجوه ، فكيف يفضل ذكر الله المطلق على أفضل أنواعه ؟ ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : « عليكم بقيام الليل ! فانه قربة إلى ربكم ؛ ودأب الصالحين قبلكم ، ومنهاة عن الاثم ؛ ومكفرة للسيئات ، ومطردة لداعي الحسد » ، فبين ما فيه من المصلحة بالقرب إلى الله وموافقة الصالحين ، ومن دفع المفسدة بالنهي عن المستقبل من السيئات ؛ والتكفير للماضي منها ، وهو نظير الآية .

وكذلك قوله : (وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل ، إن الحسنات يذهبن السيئات) ، فهـذا دفع المؤذي ثم قال : (ذلك ذكرى للذاكرين) فهذا مصلحة . وفضائل الأعمال وثوابها وفوائدها ومنافعها كثير فى الكتاب والسنة من هذا النمط ، كقوله فى الجهاد : (يغفر لكم ذنوبكم ويدخلكم جنات تجري من تحتها الأنهار) . إلى قوله : (وأخرى تحبونها نصر من الله وفتح قريب) . فبين مافيه من دفع مفسدة الذنوب ومن حصول مصلحة الرحمة بالجنة ، فهـذا فى الآخـرة ، وفى الدنيا النصر والفتح . وهما أيضاً دفع المضرة وحصول المنفعة ، ونظائره كثيرة .

وأما من السيئات فكقوله : (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ؛ ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة) فبين فيه العلتين :

إحداها : حصول مفسدة العداوة الظاهرة والبغضاء الباطنة .

والثانية : المنع من المصلحة التى هي رأس السعادة ، وهي ذكر الله والصلاة . فيصد عن المأمور به إيجاباً أو استحباباً .

وبهذا المعنى عللوا أيضاً كراهة أنواع الميسر من الشطرنج ونحوه

فانه يورث هذه المفسدة ويصد عن المأمور به ، وكذلك الغناء فانه يورث القلب نفاقاً ويدعو إلى الزنى ، ويصد القلب عن ما أمر به من العلم النافع والعمل الصالح ، فيدعو إلى السيئات وينهى عن الحسنات ، مع أنه لا فائدة فيه ، والمستثنى منه عارضه ما أزال مفسدته كنظائره .

وكذلك البدع الاعتقادية والعملية ؛ تتضمن ترك الحق المشروع الذي يصد عنه من الكلم الطيب والعمل الصالح ، إما بالشغل عنه ، وإما بالمناقضة ، وتتضمن أيضا حصول ما فيها من مفسدة الباطل اعتقاداً وعملا . وهذا باب واسع إذا تؤمل انفتح به كثير من معاني الدين .

وقال :

فصـــــل

قاعدة شرعية : شرع الله ورسوله للعمل بوصف العموم والاطلاق لا يقتضي أن يكون مشروعا بوصف الخصوص والتقييد ؛ فان العام والمطلق لا يدل على ما يختص بعض أفراده ويقيد بعضها . فلا يقتضي أن يكون ذلك الخصوص والتقييد مشروعا ؛ ولا مأموراً به . فان كان في الأدلة ما يكره ذلك الخصوص والتقييد كره ، وإن كان فيها ما يقتضي استحبابه استحب ، وإلا بقي غير مستحب ولا مكروه .

مثال ذلك : أن الله شرع دعاءه وذكره شرعا مطلقاً عاماً . فقال : (اذكروا الله ذكراً كثيراً) ، وقال : (ادعوا ربكم تضرعا وخفية) ونحو ذلك من النصوص . فالاجتماع للدعاء والذكر في مكان معين ؛ أو زمان معين ؛ أو الاجتماع لذلك : تقييد للذكر ، والدعاء لا تدل عليه الدلالة العامة المطلقة بخصوصه وتقييده ، لكن تتناوله ؛ لما فيه من القدر المشترك ، فان دلت أدلة الشرع على استحباب ذلك كالذكر

والدعاء يوم عرفة بعرفة ؛ أو الذكر والدعاء المشروعين في الصلوات الخمس ؛ والأعياد والجمع ، وطرفي النهار ؛ وعند الطعام والمنام واللباس ؛ ودخول المسجد والخروج منه ؛ والأذان والتلبية ، وعلى الصفا والمروة ونحو ذلك : صار ذلك الوصف الخاص مستحباً مشروعا استحباباً زائداً على الاستحباب العام المطلق .

وفى مثل هذا يعطف الخاص على العام ؛ فانه مشروع بالعموم والخصوص ، كصوم يوم الاثنين والخميس بالنسبة إلى عموم الصوم . وإن دلت أدلة الشرع على كراهة ذلك كان مكروهاً ، مثل اتخاذ ما ليس بمسنون سنة دائمة ؛ فان المداومة فى الجماعات على غير السنن المشروعة بدعة ، كالاذان فى العيدين ، والقنوت فى الصلوات الخمس ، والدعاء المجتمع عليه أدبار الصلوات الخمس أو البردين منها ، والتعريف المداوم عليه فى الأمصار ، والمداومة على الاجتماع لصلاة تطوع ؛ أو قراءة ، أو ذكر كل ليلة ؛ ونحو ذلك ؛ فان مضاهاة غير المسنون بالمسنون بدعة مكروهة . كما دل عليه الكتاب والسنة والآثار والقياس .

وإن لم يكن فى الخصوص أمر ولا نهي بقي على وصف الاطلاق . كفعلها أحياناً على غير وجه المداومة . مثل التعريف أحياناً كما فعلت الصحابة ، والاجتماع أحياناً لمن يقرأ لهم ، أو على ذكر أو دعاء ؛

والجهر ببعض الأذكار فى الصلاة ، كما جهر عمر بالاستفتاح ، وابن عباس بقراءة الفاتحة . وكذلك الجهر بالبسملة أحياناً .

وبعض هذا القسم ملحق بالأول ، فيكون الخصوص مأموراً به كالقنوت فى النوازل وبعضها ينفى مطلقاً . ففعل الطاعة المأمور بها مطلقا حسن ، وإيجاب ما ليس فيه سنة مكروه .

وهذه القاعدة اذا جمعت نظائرها نفعت ، وتميز بها ما هو البدع من العبادات التى يشرع جنسها من الصلاة والذكر والقراءة ، وأنها قد تميز بوصف اختصاص تبقى مكروهة لأجله أو محرمة ، كصوم يومي العيدين ، والصلاة فى أوقات النهي ، كما قد تتميز بوصف اختصاص تكون واجبة لأجله أو مستحبة ، كالصلوات الخمس والسنن الرواتب . ولهذا قد يقع من خلقه العبادة المطلقة والترغيب فيها فى أن شرع من الدين ما لم يأذن به الله ، كما قد يقع من خلقه العلم المجرد فى النهي عن بعض المستحب أو ترك الترغيب . ولهذا لما عاب الله على المشركين أنهم شرعوا من الدين ما لم يأذن به الله ، وأنهم حرموا ما لم يحرمه الله . وهذا كثير فى المتصوفة من يصل ببدع الأمر لشرع الدين ، وفى المتفقهة من يصل ببدع التحريم الى الكفر .

وقال :

فصـــــل

« الايجاب والتحريم » قد يكون نعمة ؛ وقد يكون عقوبة ؛ وقد يكون محنة .

فالأول كايجاب الايمـان والمعروف ؛ وتحريم الـكفر والمنـكر ، وهو الذي أثبته القائلون بالحسن والقبح العقليين ، والعقوبة كقوله : (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أُحلت لهم) · وقوله : (وعلى الذين هـادوا حـرمنا كل ذي ظفر ؛ ومـن البقـر والغنم حرمنا عليهم شحومهما) · الى قوله : (ذلك جزيناهم ببغيهم)، وقوله : (ويضع عنهم اصرهم والأغلال التى كانت عليهم) ، فسماهـا آصاراً وأغلالا ، والآصار في الايجاب، والأغلال فى التحريم . وقوله :(ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين مـن قبلنا) ، ويشهد له قوله : (ما جعل عليـكم فى الدين من حرج) ، وقوله : (ما يريد الله ليجعل عليـكم من حرج) ، فان هذا النفي العـام ينفى كل ما يسمى حرجاً ،

والحرج : الضيق ، فما أوجب الله ما يضيق ؛ ولا حرم ما يضيق ، وضده السعة ، والحرج مثل الغل ، وهو : الذي لا يمكنه الخروج منه مع حاجته الى الخروج ، وأما المحنة فمثل قوله : (إن الله مبتليكم بنهر) الآية .

ثم ذلك قد يكون بانزال الخطاب ، وهذا لا يكون الا فى زمن الأنبياء ، وقد انقطع . وقد يكون باظهار الخطاب لمن لم يكن سمعه ؛ ثم سمعه ، وقد يكون باعتقاد نزول الخطاب أو معناه وإن كان إعتقاداً مخطئاً لأن الحكم الظاهر تابع لاعتقاد المكلف .

فالتكليف الشرعى إما أن يكون باطناً وظاهراً ؛ مثل الذي تيقن أنه منزل من عند الله . وإما أن يكون ظاهراً ؛ مثل الذي يعتقد أن حكم الله هو الايجاب أو التحريم ؛ إما اجتهاداً وإما تقليداً ، وإما جهلا مركباً ، بأن نصب سبب يدل على ذلك ظاهراً دون ما يعارضه تكليف ظاهر ؛ إذ المجتهد المخطىء مصيب فى الظاهر لما أمر به ؛ وهو مطيع فى ذلك ، هذا من جهة الشرع ، وقد يكون من جهة الكون بأن يخلق سبحانه ما يقتضي وجود التحريم الثابت بالخطاب والوجوب الثابت بالخطاب ، كقوله : (واسألهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر إذ يعدون فى السبت ، إذ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ، ويوم لا يسبتون لا تأتيهم ، كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون) ، فأخبر أنه

بلاهم بفسقهم حيث أتى بالحيتان يوم التحريم ومنعها يوم الاباحة . كما يؤتى المحرم المبتلى بالصيد يوم إحرامه . ولا يؤتى به يوم حله ؛ أو يؤتى بمن يعامله ربا ولا يؤتى بمن يعامله بيعاً .

ومن ذلك مجيء الاباحة والاسقاط نعمة ، وهـذا كثير ، كقوله : (الآن خفف الله عنكم) ، وقد تقدم نظائرها .

وقال رحمه الله :

أما فى المسائل الأصولية فكثير من المتكلمة والفقهاء من أصحابنا وغيرهم من يوجب النظر والاستدلال على كل أحد حتى على العامة والنساء ، حتى يوجبوه فى المسائل التى تنازع فيها فضلاء الأمة ، قالوا : لأن العلم بها واجب ، ولا يحصل العلم إلا بالنظر الخاص .

وأما جمهور الأمة فعلى خلاف ذلك ؛ فان ما وجب علمه انما يجب على من يقدر على تحصيل العلم ، وكثير من الناس عاجز عن العلم بهذه الدقائق . فكيف يكلف العلم بها ؟ وأيضاً فالعلم قد يحصل بلا نظر خاص ، بل بطرق أخر : من اضطرار وكشف وتقليد من يعلم أنه مصيب وغير ذلك .

وبازاء هؤلاء قوم من المحدثة والفقهاء والعامة قد يحرمون النظر في دقيق العلم والاستدلال والكلام فيه ، حتى ذوى المعرفة به وأهل الحاجة إليه من أهله . ويوجبون التقليد فى هذه المسائل أو الاعراض عن تفصيلها .

وهذا ليس بجيد أيضاً ؛ فإن العلم النافع مستحب ، وإنما يكره إذا كان كلاماً بغير علم ، أو حيث يضر ، فاذا كان كلاما بعلم ولا مضرة فيه فلا بأس به ، وإن كان نافعاً فهو مستحب ، فلا إطلاق القول بالوجوب صحيحاً ، ولا إطلاق القول بالتحريم صحيحاً .

وكذلك المسائل الفروعية : من غالية المتكلمة والمتفقهة من يوجب النظر والاجتهاد فيها على كل أحد ، حتى على العامة ! وهذا ضعيف ؛ لأنه لو كان طلب علمها واجباً على الأعيان فانما يجب مع القدرة ، والقدرة على معرفتها من الأدلة المفصلة تتعذر أو تتعسر على أكثر العامة .

وبازائهم من أتباع المذاهب من يوجب التقليد فيها على جميع من بعد الأئمة : علمائهم ؛ وعوامهم .

ومن هؤلاء من يوجب التقليد بعد عصر أبي حنيفة ومالك مطلقاً ثم هل يجب على كل واحد اتباع شخص معين من الأئمة يقلده فى عزائمه ورخصه ؟ على وجهين . وهذان الوجهان ذكرهما أصحاب أحمد والشافعي . لكن هل يجب على العامي ذلك ؟

والذي عليه جماهير الأمة أن الاجتهاد جائز فى الجملة ؛ والتقليد

جائز فى الجملة ، لا يوجبون الاجتهاد على كل أحـد ويحرمون التقليد ، ولا يوجبون التقليد على كل أحد ويحرمون الاجتهاد ، وأن الاجتهـاد جائز للقادر على الاجتهاد ، والتقليد جائز للعاجز عـن الاجتهاد . فأما القادر على الاجتهاد فهل يجوز له التقليد ؟ هذا فيه خلاف، والصحيح أنه يجوز حيث عجز عن الاجتهـاد : إما لتـكافؤ الأدلة ، وإما لضيق الوقت عن الاجتهاد ، وإما لعدم ظهور دليل له ؛ فانه حيث عجز سقط عنه وجوب ما عجز عنه وانتقل إلى بدله وهو التقليد ، كما لو عجز عن الطهارة بالماء .

وكذلك العامي إذا أمكنه الاجتهاد في بعض المسائل جاز له الاجتهاد فان الاجتهاد منصب يقبل التجزى والانقسام ، فالعبرة بالقدرة والعجز ، وقد يكون الرجل قادراً فى بعض عاجزاً فى بعض ، لكن القدرة على الاجتهاد لا تكون الا بحصول علوم تفيد معرفة المطلوب ، فأما مسألة واحدة من فن فيبعد الاجتهاد فيها . والله سبحانه أعلم .

وقال شيخ الإسلام

فصــــل

وأما حلف كل واحـد : أن أفضل المذاهب مذهب فلان : فهذا إن كان كل منهم يعتقد أن الأمر كما حلف عليه ففيها قولان : أظهرها : لا يحنث واحد منهم . والثانى : يحنثون ، إلا واحداً منهم ؛ فان حنثه مشكوك فيه ؛ يجوز أن يكون صادقا ، ويجوز كونهم سواء فيحنثون كلهم ، وإذا حنثوا إلا واحداً منهم وقد وقع الشك فى عينه فهي كما لو قال أحد الزوجين : إن كان غراباً فزوجتـه طالق ، وقال الآخر : إن لم يكن غراباً فزوجته طالق . وهذه فيها قولان فى مذهب أحمد وغيره :

أحدها : لا يقع بواحـد منها طلاق ، وهــو مذهب الشافعي وغيره ، لكن يكف كل منها عــن وطىء زوجته قيــل : حتماً ، وقيل : ردعا .

والقول الثـانى : انه يقع بأحدها كما لو كان الحالف واحداً وأوقعه

باحدى زوجتيه ، وعلى هـذا فهل تخرج المطلقة بالقرعـة ؛ أو يوقف الأمر ؟ على قولين أيضاً في مذهب أحمد ، والوقف قول الشافعي .

والصحيح أن من حلف على شيء يعتقده كما لو حلف عليـه فتبين بخلافه فلا طلاق عليه . وأما مالك فانه يحنث الجميع ولو تبين صدق الحالف ؛ بناء عـلى أصله فيمن حلف عـلى ما لا يعـلم صحته ، كما لو حلف أنه يدخل الجنة ، والنزاع فيهـا كالنزاع فى أصل تلك المسألة .

وجمهور العلماء لا يوقعون الطلاق لأجل الشك ، ومالك يوقعـه لعدم علم الحالف بما حلف عليه ، فهذه كما لو حلف واحد عـلى ما لا يعلمه ولم يناقضه غيره ، مثل أن يحلف أن مذهب فلان أفضل وهو غير عالم بذلك .

وسئل :

عمن يقلد بعض العلماء فى مسائل الاجتهاد : فهل ينكر عليه أم يهجر ؟ وكذلك من يعمل بأحد القولين ؟

فأجاب : الحمد لله . مسائل الاجتهاد من عمل فيها بقول بعض العلماء لم ينكر عليه ولم يهجر ، ومن عمل بأحد القولين لم ينكر عليه، وإذا كان فى المسألة قولان : فان كان الانسان يظهر له رجحان أحد القولين عمل به وإلا قلد بعض العلماء الذين يعتمد عليهم فى بيان أرجح القولين ، والله أعلم .

وسئل رضي الله عنه

ما تقول السادة العلماء أئمة الدين — رضي الله عنهم أجمعين — فى رجل سئل إيش مذهبك ؟ فقال : محمدي ، أتبع كتاب الله وسنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم ، فقيل له : ينبغي لكل مؤمن أن يتبع منهباً ومن لا مذهب له فهو شيطان ! فقال : إيش كان مذهب أبى بكر الصديق والخلفاء بعده — رضي الله عنهم — ؟ فقيل له : لا ينبغي لك إلا أن تتبع مذهباً من هذه المذاهب ، فأيهما المصيب ؟ أفتونا مأجورين !

فأجاب :

الحمد لله . إنما يجب على الناس طاعة الله والرسول ، وهؤلاء أولوا الأمر الذين أمر الله بطاعتهم فى قوله : (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) إنما تجب طاعتهم تبعاً لطاعة الله ورسوله لا استقلالا ، ثم قال : (فان تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا) .

وإذا نزلت بالمسلم نازلة فانه يستفتى من اعتقد أنه يفتيه بشرع الله

ورسوله من أي مذهب كان ، ولا يجب على أحد من المسلمين تقليد شخص بعينه مـن العلماء في كل ما يقول ، ولا يجب عـلى أحد مـن المسلمين التزام مذهب شخص معين غير الرسول صـلى الله عليه وسلم في كل ما يوجبه ويخبر به ، بل كل أحد من الناس يؤخذ مـن قوله ويترك الا رسول الله صلى الله عليه وسلم .

واتبـاع شخص لمذهب شخص بعينه لعجزه عن معرفة الشرع من غير جهته إنما هو مما يسوغ له ، ليس هو مما يجب عـلى كل أحد اذا أمكنه معرفة الشرع بغير ذلك الطريق . بل كل أحـد عليه أن يتقي الله ما استطاع ، ويطلب علم ما أمر الله به ورسوله ، فيفعل المأمور ، ويترك المحظور . والله أعلم .

وسئل شيخ الاسلام رحمه الله :

عن رجل تفقه فى مذهب من المذاهب الأربعة وتبصر فيه ، واشتغل بعده بالحديث ، فرأى أحاديث صحيحة لا يعلم لها ناسخاً ولا مخصصاً ولا معارضاً ، وذلك المذهب مخالف لها : فهل يجوز له العمل بذلك المذهب ؟ أو يجب عليه الرجوع الى العمل بالأحاديث ويخالف مذهبه ؟

فأجاب :

الحمد لله . قد ثبت بالكتاب والسنة والاجماع أن الله سبحانه وتعالى فرض على الخلق طاعته وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم ، ولم يوجب على هذه الأمة طاعة أحد بعينه في كل ما يأمر به وينهى عنه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى كان صديق الأمة وأفضلها بعد نبيها يقول : أطيعونى ما أطعت الله ، فاذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم .

واتفقوا كلهم على أنه ليس احد معصوماً فى كل ما يأمر به وينهى

عنه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم . ولهذا قال غير واحد من الأئمة : كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك الا رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وهؤلاء الائمة الاربعة رضي الله عنهم قد نهوا الناس عن تقليدهم فى كل ما يقولونه ، وذلك هو الواجب عليهم ؛ فقال أبو حنيفة : هذا رأيى وهذا احسن ما رأيت ؛ فمن جاء برأي خير منه قبلناه ، ولهذا لما اجتمع أفضل أصحابه أبو يوسف بمالك فسأله عن مسألة الصاع ؛ وصدقة الخضراوات ؛ ومسألة الأجناس ؛ فأخبره مالك بما تدل عليه السنة في ذلك ، فقال : رجعت الى قولك يا أبا عبد الله ، ولو رأى صاحبى ما رأيت لرجع الى قولك كما رجعت .

ومالك كان يقول : انما أنا بشر أصيب وأخطىء ، فاعرضوا قولي على الكتاب والسنة ، أو كلاما هذا معناه .

والشافعي كان يقول : إذا صح الحديث فاضربوا بقولي الحائط ، واذا رأيت الحجة موضوعة على الطريق فهي قولي . وفى مختصر المزنى لما ذكر أنه اختصره من مذهب الشافعي لمن أراد معرفة مذهبه قال : مع إعلامه نهيه عن تقليده وتقليد غيره من العلماء .

والامام أحمد كان يقول : لا تقلدونى ولا تقلدوا مالكا ولا الشافعي

ولا الثوري ، وتعلموا كما تعلمنا . وكان يقول : من قلة علم الرجل ان يقلد دينه الرجال ، وقال : لا تقلد دينك الرجال فانهم لن يسلموا من أن يغلطوا .

وقد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « من يرد الله به خيراً يفقهه فى الدين » ، ولازم ذلك أن من لم يفقهه الله في الدين لم يرد به خيراً ، فيكون التفقه في الدين فرضا . والتفقه في الدين : معرفة الاحكام الشرعية بأدلتها السمعية . فمن لم يعرف ذلك لم يكن متفقها في الدين . لكن من الناس من قد يعجز عن معرفة الأدلة التفصيلية فى جميع أموره ، فيسقط عنه ما يعجز عن معرفته لا كل ما يعجز عنه من التفقه ، ويلزمه ما يقدر عليه . وأما القادر على الاستدلال ؛ فقيل : يحرم عليه التقليد مطلقاً ، وقيل : يجوز مطلقاً ، وقيل : يجوز عند الحاجة ؛ كما اذا ضاق الوقت عن الاستدلال ، وهذا القول أعدل الأقوال .

والاجتهاد ليس هو أمراً واحداً لا يقبل التجزي والانقسام ، بل قد يكون الرجل مجتهداً فى فن أو باب أو مسألة دون فن وباب ومسألة ، وكل أحد فاجتهاده بحسب وسعه ، فمن نظر فى مسألة تنازع العلماء فيها ورأى مع أحد القولين نصوصاً لم يعلم لها معارضاً بعد نظر مثله فهو بين أمرين :

إما أن يتبع قول القائل الآخر لمجرد كونه الامام الذي اشتغل على مذهبه ؛ ومثل هذا ليس بحجة شرعية ، بل مجرد عادة يعارضها عادة غيره ، واشتغال عـلى مذهب إمام آخر . وإما أن يتبـع القول الذي ترجح فى نظره بالنصوص الدالة عليـه . وحينئذ فتكون موافقتـه لامام يقاوم ذلك الامام ، وتبقى النصوص سالمة في حقه عن المعارض بالعمل ، فهذا هو الذي يصلح .

وانما تنزلنا هذا التنزل لانه قد يقال : إن نظر هـذا قاصر ، وليس اجتهاده قائماً فى هذه المسألة ؛ لضعف آلة الاجتهـاد فى حقه . أما اذا قدر على الاجتهاد التام الذي يعتقد معـه أن القول الآخر ليس معه ما يدفع به النص فهذا يجب عليه اتباع النصوص ، وان لم يفعل كان متبعـاً للظن وما تهوى الانفس ، وكان من اكـبر العصاة لله ولرسوله ، بخلاف من يقول : قد يكون للقول الآخر حجة راجحة على هذا النص وأنا لا أعلمها ، فهذا يقال له : قد قال الله تعالى : (فاتقوا الله ما استطعتم) ، وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » ، والذي تستطيعه من العلم والفقه فى هذه المسألة قد دلك على أن هذا القول هو الراجح ، فعليك أن تتبع ذلك . ثم إن تبين لك فيما بعد أن للنص معارضاً راجحاً كان حكمـك في ذلك حكم المجتهد المستقل اذا تغـير اجتهاده ، وانتقال الانسان من قول الى

قول لأجل ما تبين له من الحق هو محمود فيه ، بخلاف إصراره على قول لا حجة معه عليه وترك القول الذي وضحت حجته ، أو الانتقال عن قول إلى قول لمجرد عادة واتباع هوى . فهذا مذموم .

واذا كان الامام المقلد قد سمع الحديث وتركه — لا سيما إذا كان قد رواه أيضاً — فمثل هذا وحده لا يكون عذراً فى ترك النص ، فقد بينا فيما كتبناه فى « رفع الملام عن الأئمة الأعلام » نحو عشرين عذراً للائمة فى ترك العمل ببعض الحديث . وبينا أنهم يعذرون في الترك لتلك الأعذار ، وأما نحن فمعذورون فى تركها لهذا القول .

فمن ترك الحديث لاعتقاده أنه لم يصح : أو أن راويه مجهول ونحو ذلك ؛ ويكون غيره قد علم صحته وثقة راويه : فقد زال عذر ذلك فى حق هذا ، ومن ترك الحديث لاعتقاده أن ظاهر القرآن يخالفه ؛ أو القياس ؛ أو عمل لبعض الأمصار ؛ وقد تبين للآخر أن ظاهر القرآن لا يخالفه ؛ وان نص الحديث الصحيح مقدم على الظواهر ؛ ومقدم على القياس والعمل : لم يكن عذر ذلك الرجل عذراً في حقه ؛ فان ظهور المدارك الشرعية للأذهان وخفاءها عنها أمر لا ينضبط طرفاه . لا سيما اذا كان التارك للحديث معتقداً أنه قد ترك العمل به المهاجرون والأنصار . أهل المدينة النبوية وغيرها . الذين يقال : انهم لا يتركون الحديث الا لاعتقادهم أنه منسوخ أو معارض براجح ، وقد بلغ من بعده أن المهاجرين

والأنصار لم يتركوه ، بل عمل به طائفة منهم ؛ أو من سمعه منهم ؛ ونحو ذلك مما يقدح فى هذا المعارض للنص .

وإذا قيل لهذا المستهدي المسترشد : أنت أعلم أم الامام الفلانى ؟ كانت هذه معارضة فاسدة ؛ لأن الامام الفلاني قد خالفه فى هذه المسألة من هو نظيره من الأئمة ، ولست أعلم من هذا ولا هذا ، ولكن نسبة هؤلاء إلى الأئمة [كنسبة] أبى بكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود وأبي ومعاذ ونحوهم الى الأئمة وغيرهم ، فكما أن هؤلاء الصحابة بعضهم لبعض اكفاء فى موارد النزاع ؛ وإذا تنازعوا فى شيء ردوا ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول وان كان بعضهم قد يكون أعلم في مواضع أخر : فكذلك موارد النزاع بين الأئمة ، وقد ترك الناس قول عمر وابن مسعود في مسألة تيمم الجنب ، وأخذوا بقول من هو دونهما كأبى موسى الأشعري وغيره لما احتج بالكتاب والسنة . وتركوا قول عمر في دية الأصابع ، وأخذوا بقول معاوية لما كان معه من السنة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « هذه وهذه سواء » .

وقد كان بعض الناس يناظر ابن عباس فى المتعة فقال له : قال أبو بكر وعمر ، فقال ابن عباس : يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء ! أقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقولون قال أبو بكر وعمر ؟ .

وكذلك ابن عمر لما سألوه عنها فأمر بها فعارضوا بقول عمر ، فتبين لهم أن عمر لم يرد ما يقولونه ، فألحوا عليه فقال لهم : أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أحق أن يتبع أم أمر عمر ؟ مع علم الناس أن أبا بكر وعمر أعلم ممن هو فوق ابن عمر وابن عباس .

ولو فتح هذا الباب لوجب أن يعرض عن أمر الله ورسوله ، ويبقى كل امام فى اتباعه بمنزلة النبي صلى الله عليه وسلم فى أمته ، وهذا تبديل للدين يشبه ماعاب الله به النصارى فى قوله : (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم ، وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحداً لا إله إلا هو ، سبحانه عما يشركون) ، والله سبحانه وتعالى أعلم ، والحمد لله وحده.

وسئل شيخ الاسلام قدس الله روحه

هل لازم المذهب مذهب أم لا ؟ .

فأجاب :

وأما قول السائل : هل لازم المذهب مذهب أم ليس بمذهب ؟ فالصواب : أن مذهب الانسان ليس بمذهب له إذا لم يلتزمه ؛ فانه إذا كان قد أنكره ونفاه كانت إضافته اليه كذبا عليه ، بل ذلك يدل على فساد قوله وتناقضه في المقال ، غير التزامه اللوازم التي يظهر أنها من قبل الكفر والمحال مما هو اكثر ، فالذين قالوا بأقوال يلزمها أقوال يعلم أنه لا يلتزمها ، لكن لم يعلم أنها تلزمه ، ولو كان لازم المذهب مذهباً للزم تكفير كل من قال عن الاستواء أو غيره من الصفات انه مجاز ليس بحقيقة ؛ فان لازم هذا القول يقتضي أن لا يكون شيء من أسمائه أو صفاته حقيقة ، وكل من لم يثبت بين الاسمين قدراً مشتركا لزم أن لا يكون شيء من الايمان بالله ومعرفته والاقرار به ايماناً ؛ فانه ما من شيء يثبته القلب إلا ويقال فيه نظير ما يقال فى الآخر ، ولازم قول هؤلاء يستلزم قول غلاة الملاحدة المعطلين ، الذين هم اكفر من اليهود والنصارى .

لكن نعلم أن كثيراً ممن ينـفي ذلك لا يعـلم لوازم قوله ، بل كثير منهم يتوهم أن الحقيقة ليست إلا محض حقائق المخلوقين ، وهؤلاء جهال بمسمى الحقيقة والمجاز ، وقولهم افتراء على اللغة والشرع ، وإلا فقـد يكون المعنى الذي يقصد به نفي الحقيقة نفي مماثـلة صفات الرب سبحانه لصفات المخلوقين ، قيل له : أحسنت فى نفي هذا المعنى الفاسد ، ولكن أخطأت فى ظنك أن هذا هو حقيقة ما وصف الله بـه نفسه ، فصار هذا بمنزلة من قال : إن الله ليس بسميع حقيقة ؛ ولا بصير حقيقة ؛ ولا متكلم حقيقة ؛ لأن الحقيقة فى ذلك هو ما يعهده من سمع المخلوقين وبصرهم وكلامهم ، والله تعـالى منزه عن ذلك . فيقال له : أصبت فى تنزيه الله عن مماثلته خلقـه ؛ لكن أخطـأت فى ظنك أنـه إذا كان الله سميعاً حقيقة بصيراً حقيقة متكلما حقيقة كان هذا متضمناً لمماثلته خلقه .

فكذلك لو قال القائل : إذا قلنا : إنه مستو على عرشه حقيقـة لزم التجسيم والله منزه عنه ، فيقال له : هـذا المعنى الذي سميته تجسيما ونفيته هو لازم لك إذا قلت : ان له علما حقيقة ؛ وقدرة حقيقـة ، وسمعاً حقيقة ؛ وبصراً حقيقة ؛ وكلاماً حقيقة ؛ وكذلك سائر ما أثبتـه من الصفات ؛ فان هذه الصفات هي فى حقنا أعراض قائمة بجسم ، فاذا كنت تثبتها لله تعـالى مع تنزيهك له عن مماثلة المخلوقات وما يدخل فى ذلك من التجسيم : فكذلك القول فى الاستواء ؛ ولا فرق .

فان قلت : أهل اللغة إنما وضعوا هذه الألفاظ لما يختص به المخلوق فلا يكون حقيقة فى غير ذلك . قلت : ولكن هذا خطأ باجماع الأمم : مسلمهم وكافرهم ، وباجماع أهل اللغات ، فضلا عن أهل الشرائع والديانات ، وهذا نظير قول من يقول : ان لفظ الوجه إنما يستعمل حقيقة فى وجه الانسان دون وجه الحيوان والملك والجني ، أو لفظ العلم انما استعمل حقيقة فى علم الانسان دون علم الملك والجنى ونحو ذلك . بل قد بينا أن اسماء الصفات عند أهل اللغة بحسب ما تضاف اليه ؛ فالقدر المشترك أن نسبة كل صفة إلى موصوفها كنسبة تلك الصفة إلى موصوفها ، فالقدرالمشترك هو النسبة ، فنسبة علم الملك والجني ووجوهها اليه كنسبة علم الانسان ووجهه اليه ، وهكذا فى سائر الصفات ، والله أعلم .

وسئل شيخ الاسلام

أن يشرح ما ذكره نجم الدين ابن حمدان : من التزم مذهباً أنكر عليه مخالفته بغير دليل ولا تقليد أو عذر آخر ؟ .

فأجاب : هذا يراد به شيئان :

أحدهما : أن من التزم مذهباً معينا ثم فعل خلافه من غير تقليد لعالم آخر أفتاه ؛ ولا استدلال بدليل يقتضي خلاف ذلك ، ومن غير عذر شرعي يبيح له ما فعله ؛ فانه يكون متبعاً لهواه ، وعاملا بغير اجتهاد ولا تقليد ، فاعلا للمحرم بغير عذر شرعي ، فهذا منكر . وهذا المعنى هو الذي أورده الشيخ نجم الدين ، وقد نص الامام أحمد وغيره على أنه ليس لأحد أن يعتقد الشيء واجباً أو حراماً ثم يعتقده غير واجب ولا حرام بمجرد هواه ، مثل أن يكون طالباً لشفعة الجوار فيعتقدها أنها حق له ، ثم إذا طلبت منه شفعة الجوار اعتقدها أنها ليست ثابتة ، أو مثل من يعتقد إذا كان أخا مع جد أن الأخوة تقاسم الجد . فاذا صار جداً مع أخ اعتقد أن الجد لا يقاسم الأخوة ، أو إذا كان له عدو يفعل بعض الامور المختلف فيها كشرب النبيذ المختلف فيه ولعب الشطرنج

وحضور السماع أن هذا ينبغي أن يهجر وينكر عليـه ، فاذا فعـل ذلك صديقه اعتقد ذلك من مسائل الاجتهاد التى لا تنكر ، فمثل هـذا ممكن فى اعتقاده حل الشيء وحرمته ووجوبه وسقوطـه بحسب هواه ، هو مذموم بخروجه ، خارج عن العدالة ، وقد نص أحمد وغيره عـلى أن هذا لا يجوز .

وأما إذا تبـين له ما يوجب رجحان قول عـلى قول ، إما بالأدلة المفصلة إن كان يعرفها ويفهمها ، واما بأن يرى أحد رجلين أعلم بتلك المسألة من الآخر ، وهـو أتقى لله فيما يقـوله . فيرجع عن قول إلى قول لمثل هـذا ، فهذا يجوز ، بل يجب ! وقد نص الامام أحمـد عـلى ذلك .

وما ذكره ابن حمدان : المراد به القسم الأول ؛ ولهذا قال : من التزم مذهباً أنكر عليه مخالفته بغـير دليل أو تقليد أو عذر شرعي ، فدل على أنه إذا خالفه لدليل فتبين له بالقول الراجح أو تقليد يسوغ له أن يقلد فى خلافه ؛ أو عذر شرعي أباح المحظور الذي يبـاح بمثل ذلك العذر لم ينكر عليه .

وهنا مسألة ثانية قد يظن أنه أرادها ولم يردها ، لكنا نتكلم على تقدير إرادتها ، وهو أن من التزم مذهباً لم يكن له أن ينتقل عنـه ،

قاله بعض أصحاب أحمـد ، وكذلك غير هذا مايذكره ابن حمدان أو غيره ؛ يكون مما قاله بعض أصحابه وإن لم يكن منصوصاً عنه ، وكذلك ما يوجد فى كتب أصحاب الشافعي ومالك وأبي حنيفة ، كثير منه يكون مما ذكره بعض أصحابهم وليس منصوصاً عنهم ؛ بل قد يكون المنصوص عنهم خلاف ذلك .

وأصل هـذه المسألة أن العامي هل عليه أن يلتزم مذهباً معينـاً يأخذ بعزائمه ورخصه ؟ فيه وجهان لأصحاب أحمد ، وهما وجهان لأصحاب الشافعي ، والجمهور من هؤلاء وهؤلاء لا يوجبـون ذلك ، والذين يوجبونه يقولون : إذا التزمه لم يكن له أن يخرج عنه ما دام ملتزما له أو ما لم يتبين له أن غيره أولى بالالتزام منه .

ولا ريب أن التزام المذاهب والخروج عنها إن كان لغير أمر دينى مثل : أن يلتزم مذهبا لحصـول غرض دنيوي من مال أو جاه ونحو ذلك : فهـذا مما لا يحمد عليه ، بل يذم عليه في نفس الأمر ؛ ولو كان ما انتقل إليه خيراً ممـا انتقل عنه ، وهـو بمـنزلة مـن لا يسلم إلا لغرض دنيوي ، أو يهاجر من مكة إلى المدينـة لامرأة يتزوجها أو دنيا يصيبها ، وقد كان فى زمن النبي صلى الله عليه وسلم رجل هاجر لامرأة يقال لها أم قيس ، فـكان يقال له : مهاجر أم قيس ، فقـال النبي صلى الله عليه وسـلم على المنبر فى الحديث الصحيح : « إنما الأعمال

بالنيات ؛ وإنما لكل امرىء ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه » .

وأما إن كان انتقاله من مذهب إلى مذهب لأمر ديني ، مثل أن يتبين رجحان قول على قول ، فيرجع إلى القول الذي يرى أنه أقرب الى الله ورسوله : فهو مثاب على ذلك ؛ بل واجب على كل أحد إذا تبين له حكم الله ورسوله فى أمر أن لا يعدل عنه ، ولا يتبع أحداً في مخالفة الله ورسوله ، فان الله فرض طاعة رسوله صلى الله عليه وسلم على كل أحد فى كل حال ، وقال تعالى : (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما) ، وقال تعالى : (قل : إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم) ، وقال تعالى : (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم) .

وقد صنف الامام أحمد كتابا فى طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا متفق عليه بين أئمة المسلمين ، فطاعة الله ورسوله ، وتحليل ما حلله الله ورسوله ، وتحريم ما حرمه الله ورسوله ، وإيجاب ما أوجبه الله ورسوله : واجب على جميع الثقلين : الانس والجن . واجب على

كل أحد في كل حال : سراً وعلانية ، لكن لما كان من الأحكام ما لا يعرفه كثير من الناس رجع الناس فى ذلك إلى من يعلمهم ذلك ؛ لأنه أعلم بما قاله الرسول وأعلم بمراده ، فأئمة المسلمين الذين اتبعوهم وسائل وطرق وأدلة بين الناس وبين الرسول ، يبلغونهم ما قاله ، ويفهمونهم مراده بحسب اجتهادهم واستطاعتهم ، وقد يخص الله هذا العالم من العلم والفهم ما ليس عند الآخر ، وقد يكون عند ذلك فى مسألة أخرى من العلم ما ليس عند هذا .

وقد قال تعالى : (وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم ، وكنا لحكمهم شاهدين ، ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما) ، فهذان نبيان كريمان حكما فى قضية واحدة ؛ فخص الله أحدهما بالفهم ؛ وأثنى على كل منهما . والعلماء ورثة الأنبياء ، واجتهاد العلماء فى الأحكام كاجتهاد المستدلين على جهة الكعبة ؛ فاذا صلى أربعة أنفس كل واحد منهم بطائفة إلى أربع جهات لاعتقادهم أن القبلة هناك : فان صلاة الأربعة صحيحة ! والذي صلى إلى جهة الكعبة واحد وهو المصيب الذي له أجران ، كما في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وإن اجتهد فأخطأ فله أجر » .

وأكثر الناس إنما التزموا المذاهب بل الأديان بحكم ما تبين لهم ،

فان الانسان ينشأ على دين أبيه أو سيده أو أهل بلده ، كما يتبع الطفل فى الدين أبويه وسابيه وأهل بلده ، ثم إذا بلغ الرجل فعليه أن يقصد طاعة الله ورسوله حيث كانت ، ولا يكون ممن (إذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله ! قالوا : بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا) ، فكل من عدل عن اتباع الكتاب والسنة وطاعة الله والرسول إلى عادته وعادة أبيه وقومه فهو من أهل الجاهلية المستحقين للوعيد .

وكذلك من تبين له فى مسألة من المسائل الحق الذي بعث الله به رسوله ثم عدل عنه إلى عادته ، فهو من أهل الذم والعقاب . وأما من كان عاجزاً عن معرفة حكم الله ورسوله وقد اتبع فيها من هو من أهل العلم والدين ولم يتبين له أن قول غيره أرجح من قوله فهو محمود يثاب ، لا يذم على ذلك ولا يعاقب ، وإن كان قادراً على الاستدلال ومعرفة ما هو الراجح ؛ وتوقى بعض المسائل ، فعدل عن ذلك إلى التقليد ، فهو قد اختلف فى مذهب أحمد المنصوص عنه . والذي عليه اصحابه أن هذا آثم أيضاً ، وهو مذهب الشافعي وأصحابه وحكى عن محمد بن الحسن وغيره أنه يجوز له التقليد مطلقاً ، وقيل : يجوز تقليد الأعلم .

وحكى بعضهم هذا عن أحمد ، كما ذكره أبو إسحق في اللمع . وهو غلط على أحمد ؛ فان أحمد إنما يقول : هذا فى أصحابه فقط ،

على اختلاف عنه فى ذلك ، وأما مثل مالك والشافعي وسفيان ؛ ومثل إسحاق بن راهويه وأبى عبيد ، فقد نص فى غير موضع على أنه لا يجوز للعالم القادر على الاستدلال أن يقلدهم . وقال : لا تقلدوني ولا تقلدوا مالكا ولا الشافعي ولا الثوري . وكان يحب الشافعي ويثنى عليه ويحب إسحاق ويثنى عليه ويثني على مالك والثوري ، وغيرهما من الأئمة ، ويأمر العامي أن يستفتى إسحاق ، وأبا عبيد . وأبا ثور ، وأبا مصعب . وينهى العلماء من أصحابه كأبى داود . وعثمان بن سعيد ، وإبراهيم الحربي ، وأبي بكر الأثرم ، وأبي زرعة ؛ وأبي حاتم السجستاني ومسلم . وغيرهم : أن يقلدوا أحداً من العلماء . ويقول : عليكم بالأصل بالكتاب والسنة .

وسئل رحمه الله

أن يشرح ما ذكره نجم الدين ابن حمدان في آخر « كتاب الرعاية » وهو قوله : (من التزم مذهباً أنكر عليه مخالفته بغير دليل أو تقليد أو عذر آخر) ويبين لنا ما أشكل علينا من كون بعض المسائل يذكر فيها في « الكافي » و « المحرر » و « المقنع » و « الرعاية » و « الخلاصة » و « الهداية » روايتان ، أو وجهان : ولم يذكر الأصح والأرجح ، فلا ندري بأيهما نأخذ ؟ وإن سألونا عنه أشكل علينا ؟

فأجاب : الحمد لله . أما هذه الكتب التي يذكر فيها روايتان أو وجهان ولا يذكر فيها الصحيح : فطالب العلم يمكنه معرفة ذلك من كتب أخرى : مثل كتاب « التعليق » للقاضي أبي يعلى ، و « الانتصار » لأبي الخطاب ، و « عمد الأدلة » لابن عقيل . وتعليق القاضي يعقوب البرزيني ، وأبي الحسن ابن الزاغوني ، وغير ذلك من الكتب الكبار التي يذكر فيها مسائل الخلاف ، ويذكر فيها الراجح .

وقد اختصرت رؤوس مسائل هذه الكتب في كتب مختصرة ،

مثل « رؤوس المسائل » للقاضي أبي الحسين ، وقد نقل عن الشيخ أبي البركات صاحب « المحرر » أنه كان يقول لمن يسأله عن ظاهر مذهب أحمد : أنه ما رجحه أبو الخطاب فى رؤوس مسائله .

ومما يعرف منه ذلك كتاب « المغنى » للشيخ أبي محمد ، وكتاب « شرح الهداية » لجدنا أبي البركات ، وقد شرح « الهداية » غير واحد ، كأبى حليم النهروانى ، وأبى عبد الله ابن تيمية ، صاحب « التفسير » الخطيب عم أبي البركات ، وأبى المعالي ابن المنجا ، وأبي البقاء النحوي لكن لم يكمل ذلك .

وقد اختلف الاصحاب فيما يصححونه ، فمنهم من يصحح رواية ، ويصحح آخر رواية فمن عرف ذلك نقله ، ومن ترجح عنده قول واحد على قول آخر اتبع القول الراجح ، ومن كان مقصوده نقل مذهب أحمد نقل ما ذكروه من اختلاف الروايات والوجوه والطرق ، كما ينقل أصحاب الشافعي وأبى حنيفة ومالك مذاهب الأئمة ؛ فانه في كل مذهب من اختلاف الأقوال عن الأئمة ، واختلاف أصحابهم فى معرفة مذهبهم ، ومعرفة الراجح شرعا : ما هو معروف .

ومن كان خبيراً بأصول أحمد ونصوصه عرف الراجح في مذهبه فى عامة المسائل ، وان كان له بصر بالأدلة الشرعية عرف الراجح في

الشرع ؛ وأحمد كان أعلم من غيره بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين لهم باحسان ؛ ولهذا لا يكاد يوجد له قول يخالف نصاً كما يوجد لغيره ، ولا يوجد له قول ضعيف فى الغالب إلا وفى مذهبه قول يوافق القول الأقوى ، واكثر مفاريده التى لم يختلف فيها مذهبه يكون قوله فيها راجحاً ، كقوله بجواز فسخ الافراد والقران الى التمتع ، وقبوله شهادة أهل الذمة على المسلمين عند الحاجة ، كالوصية فى السفر وقوله بتحريم نكاح الزانية حتى تتوب ، وقوله بجواز شهادة العبد ، وقوله بأن السنة للمتيمم ان يمسح الكوعين بضربة واحدة .

وقوله في المستحاضة بانها تارة ترجع الى العادة ، وتارة ترجع الى التمييز ؛ وتارة ترجع الى غالب عادات النساء ؛ فانه روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فيها ثلاث سنن ؛ عمل بالثلاثة أحمد دون غيره .

وقوله بجواز المساقاة والمزارعة على الأرض البيضاء والتى فيها شجر وسواء كان البذر منها أو من احدهما ، وجواز ما يشبه ذلك ولن كان من باب المشاركة ليس من باب الاجارة ، ولا هو على خلاف القياس ، ونظير هذا كثير .

وأما ما يسميه بعض الناس مفردة لكونه انفرد بها عن أبي حنيفة والشافعي ، مع أن قول مالك فيها موافق لقول احمد أو قريب منه .

وهي التى صنف لها الهراسي رداً عليها ، وانتصر لها جماعة كابن عقيل والقاضي أبي يعلى الصغير ، وأبي الفرج ابن الجوزي ، وأبى محمد بن المثنى : فهذه غالبها يكون قول مالك وأحمد ارجح من القول الآخر ، وما يترجح فيها القول الآخر يكون مما اختلف فيه قول أحمد ، وهذا : كابطال الحيل المسقطة للزكاة والشفعة ، ونحو ذلك الحيل المبيحة للربا والفواحش ، ونحو ذلك ، وكاعتبار المقاصد والنيات في العقود ، والرجوع فى الأيمان الى سبب اليمين وما هيجها مع نية الحالف ؛ وكاقامة الحدود على أهل الجنايات ، كما كان النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه الراشدون يقيمونها ، كما كانوا يقيمون الحد على الشارب بالرائحة والقيء ونحو ذلك ، وكاعتبار العرف في الشروط ، وجعل الشرط العرفي كالشرط اللفظي ، والاكتفاء في العقود المطلقة بما يعرفه الناس ، وان ماعده الناس بيعاً فهو بيع ، وما عدوه اجارة فهو اجارة ، وما عدوه هبة فهو هبة ، وما عدوه وقفاً فهو وقف ، لا يعتبر فى ذلك لفظ معين ، ومثل هذا كثير .

وقال شيخ الاسلام أحمد بن تيمية رحمه الله

الحبر الكامل ، العلامة الأوحد الحافظ الزاهد ؛ العابد الورع ؛ الرباني المقذوف في قلبه النور الالهي والعلوم الرفيعة ، والفنون البديعة ، الآخذ بازمة الشريعة ، الناكص عن الآراء المزلة ، والأهواء المضلة ، المقتفي لآثار السلف علماً وعملا ، مفتي الفرق ، مجتهد العصر ، أوحد الدهر ، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية — أدام الله بركته ورفع في الدنيا والآخرة محله ودرجته — :

الحمد لله على آلائه . وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له في أرضه وسمائه . وأشهد أن محمداً عبده ورسوله وخاتم أنبيائه ، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه صلاة دائمة إلى يوم لقائه ، وسلم تسليما (١) .

وبعد : فيجب على المسلمين بعد موالاة الله ورسوله موالاة المؤمنين كما نطق به القرآن ، خصوصاً العلماء الذين هم ورثة الانبياء ، الذين

---

(١) تسمى « رفع الملام عن الأئمة الاعلام » .

جعلهم الله بمنزلة النجوم يهتدى بهم فى ظلمات البر والبحر . وقد أجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم ، إذ كل أمة قبل مبعث محمد صلى الله عليه وسلم فعلماؤها شرارها ، الا المسلمين فان علماءهم خيارهم ؛ فانهم خلفاء الرسول في أمته . والمحيون لما مات من سنته ، بهم قام الكتاب وبه قاموا ، وبهم نطق الكتاب وبه نطقوا .

وليعلم أنه ليس أحد من الأئمة المقبولين عند الأمة قبولا عاما يتعمد مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم في شيء من سنته ؛ دقيق ولا جليل ؛ فانهم متفقون اتفاقا يقينياً على وجوب اتباع الرسول ، وعلى ان كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولكن إذا وجد لواحد منهم قول قد جاء حديث صحيح بخلافه فلا بد له من عذر فى تركه .

وجميع الاعذار ثلاثة أصناف :

أحدها : عدم اعتقاده أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله .

والثاني : عدم اعتقاده إرادة تلك المسألة بذلك القول .

والثالث : اعتقاده ان ذلك الحكم منسوخ .

وهذه الأصناف الثلاثة تتفرع إلى أسباب متعددة .

السبب الأول : أن لا يكون الحديث قد بلغه . ومن لم يبلغه الحديث لم يكلف أن يكون عالماً بموجبه ، وإذا لم يكن قد بلغه وقد قال فى تلك القضية بموجب ظاهر آية أو حديث آخر : أو بموجب قياس ؛ أو موجب استصحاب : فقد يوافق ذلك الحديث تارة ويخالفه أخرى . وهذا السبب هو الغالب على اكثر ما يوجد من أقوال السلف مخالفاً لبعض الأحاديث ؛ فان الاحاطة بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تكن لأحد من الأمة .

وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم يحدث ؛ أو يفتى ؛ أو يقضي ؛ أو يفعل الشيء فيسمعه أو يراه من يكون حاضراً ، ويبلغه أولئك أو بعضهم لمن يبلغونه ، فينتهي علم ذلك إلى من يشاء الله من العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، ثم فى مجلس آخر قد يحدث أو يفتى أو يقضي أو يفعل شيئاً ، ويشهده بعض من كان غائبا عن ذلك المجلس ، ويبلغونه لمن أمكنهم . فيكون عند هؤلاء من العلم ما ليس عند هؤلاء ، وعند هؤلاء ما ليس عند هؤلاء ، وانما يتفاضل العلماء من الصحابة ومن بعدهم بكثرة العلم أو جودته .

وأما احاطة واحد بجميع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم

فهذا لا يمكن ادعاؤه قط . واعتبر ذلك بالخلفاء الراشدين الذين هم أعلم الأمة بأمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنته وأحواله . خصوصاً الصديق رضي الله عنه ؛ الذي لم يكن يفارقه حضراً ولا سفراً . بل كان يكون معه في غالب الأوقات ، حتى إنه يسمر عنده بالليل فى أمور المسلمين . وكذلك عمر بن الخطاب — رضي الله عنه — فانه صلى الله عليه وسلم كثيراً ما يقول : دخلت أنا وأبو بكر وعمر ، وخرجت انا وأبو بكر وعمر ، ثم مع ذلك لما سئل أبو بكر — رضي الله عنه — عن ميراث الجدة قال : مالك في كتاب الله من شيء ، وما علمت لك فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من شيء ، ولكن أسأل الناس ! فسألهم ، فقام المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة فشهدا ان النبي صلى الله عليه وسلم أعطاها السدس . وقد بلغ هذه السنة عمران بن حصين أيضا . وليس هؤلاء الثلاثة مثل أبي بكر وغيره من الخلفاء ، ثم قد اختصوا بعلم هذه السنة التى قد انفقت الأمة على العمل بها .

وكذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يكن يعلم سنة الاستئذان ، حتى أخبره بها ابو موسى واستشهد بالأنصار ، وعمر أعلم ممن حدثه بهذه السنة .

ولم يكن عمر أيضاً يعلم ان المرأة ترث من دية زوجها ، بل يرى

أن الدية للعاقلة ، حتى كتب اليه الضحاك بن سفيان — وهو أمير لرسول الله صلى الله عليه وسلم على بعض البوادي — يخبره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ورث امرأة اشيم الضبابى من دية زوجها ، فترك رأيه لذلك وقال : لو لم نسمع بهذا لقضينا بخلافه .

ولم يكن يعلم حكم المجوس فى الجزية ، حتى أخبره عبد الرحمن بن عوف — رضي الله عنها — أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » .

ولما قدم سرغ وبلغه ان الطاعون بالشام ، استشار المهاجرين الأولين الذين معه ، ثم الأنصار ، ثم مسلمة الفتح ، فاشار كل عليه بما رأى ، ولم يخبره أحد بسنة ، حتى قدم عبد الرحمن بن عوف فاخبره بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الطاعون . وأنه قال « إذا وقع بارض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه ، وإذا سمعتم به بارض فلا تقدموا عليه » .

وتذاكر هو وابن عباس أمر الذي يشك فى صلاته . فلم يكن قد بلغته السنة في ذلك ، حتى قال عبد الرحمن بن عوف عن النبي صلى الله عليه وسلم : « إنه يطرح الشك ويبني على ما استيقن » .

وكان مرة فى السفر فهاجت ريح ، فجعل يقول : من يحدثنا عن

الريح ؟ قال أبو هريرة : فبلغني وأنا في أخريات الناس ، فحثثت راحلتي حتى أدركته ، فحدثته بما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم عند هبوب الريح .

فهذه مواضع لم يكن يعلمها حتى بلغه اياها من ليس مثله ، ومواضع أخر لم يبلغه ما فيها من السنة فقضى فيها او أفتى فيها بغير ذلك ، مثل ما قضى في دية الأصابع أنها مختلفة بحسب منافعها ، وقد كان عند أبي موسى وابن عباس — وهما دونه بكثير في العلم — علم بأن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « هذه وهذه سواء » ، يعني : الابهام والخنصر ، فبلغت هذه السنة لمعاوية رضي الله عنه في إمارته فقضى بها ولم يجد المسلمون بداً من اتباع ذلك ، ولم يكن عيباً في عمر رضي الله عنه حيث لم يبلغه الحديث .

وكذلك كان ينهى المحرم عن التطيب قبل الاحرام ؛ وقبل الافاضة إلى مكة بعد رمي جمرة العقبة ، هو وابنه عبد الله رضي الله عنهما ، وغيرهما من أهل الفضل ، ولم يبلغهم حديث عائشة رضي الله عنها : « طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه قبل ان يحرم ، ولحله قبل أن يطوف » .

وكان يأمر لابس الخف ان يمسح عليه الى ان يخلعه من غير

توقيت ، واتبعه على ذلك طائفة من السلف ، ولم تبلغهم احاديث التوقيت التي صحت عند بعض من ليس مثلهم في العلم ، وقد روي ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجوه متعددة صحيحة .

وكذلك عثمان رضي الله عنه ، لم يكن عنده علم بان المتوفى عنها زوجها تعتد في بيت الموت ، حتى حدثته الفريعة بنت مالك أخت أبي سعيد الخدري بقضيتها لما توفي زوجها ، وان النبي صلى الله عليه وسلم قال لها : « أمكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله » . فأخذ به عثمان .

وأهدى له مرة صيد كان قد صيد لأجله ، فهم با كله ، حتى أخبره علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم رد لحماً أهدي له .

وكذلك علي رضي الله عنه ، قال : كنت إذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثاً نفعني الله بما شاء ان ينفعني منه ، وإذا حدثني غيره استحلفته ! فاذا حلف لي صدقته ، وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر . وذكر حديث صلاة التوبة المشهور .

وأفتى هو وابن عباس وغيرهما بان المتوفى عنها إذا كانت حاملا تعتد

بأبعد الأجلين، ولم يكن قد بلغتهم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سبيعة الأسلمية ، حيث أفتاها النبي صلى الله عليــه وسلم بان عدتها وضع حملها .

وأفتى هو وزيد وابن عمر وغيرهم بان المفوضة إذا مات عنها زوجها فلا مهر لها ، ولم تكن بلغتهم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بروع بنت واشق .

وهذا باب واسع يبلغ المنقول منه عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عدداً كثيراً جداً .

وأما المنقول منه عن غيرهم فلا يمكن الاحاطة بـه : فانـه ألوف ، فهؤلاء كانوا أعلم الأمة وأفقهها وأتقاها وأفضلها . فمن بعدهم أنقص : فخفاء بعض السنة عليه أولى . فلا يحتاج الى بيان . فمن اعتقد ان كل حديث صحيــح قد بلغ كل واحد من الأئمة أو اماماً معيناً فهو مخطىء خطأ فاحشاً قبيحاً .

ولا يقولن قائل : الأحاديث قد دونت وجمعت ؛ فخفاؤها والحال هذه بعيد . لأن هـذه الدواوين المشهورة فى السنن انمـا جمعت بعــد انقراض الائمة المتبوعين ، ومع هذا فلا يجوز ان يدعى انحصار حديث

رسول الله صلى الله عليه وسلم في دواوين معينة ، ثم لو فرض انحصار حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم : فليس كل مافى الكتب يعلمه العالم ، ولا يكاد ذلك يحصل لأحد . بل قد يكون عند الرجل الدواوين الكثيرة وهو لا يحيط بما فيها ، بل الذين كانوا قبل جمع هذه الدواوين اعلم بالسنة من المتأخرين بكثير ؛ لأن كثيراً مما بلغهم وصح عندهم قد لا يبلغنا الا عن مجهول ؛ أو باسناد منقطع : أولا يبلغنا بالكلية ، فكانت دواوينهم صدورهم التى تحوي اضعاف مافى الدواوين ، وهذا امر لا يشك فيه من علم القضية .

ولا يقولن قائل : من لم يعرف الأحاديث كلها لم يكن مجتهداً . لأنه ان اشترط فى المجتهد علمه بجميع ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم وفعله فيما يتعلق بالأحكام : فليس في الأمة مجتهد ، وانما غاية العالم أن يعلم جمهور ذلك ومعظمه ، بحيث لايخفى عليه إلا القليل من التفصيل . ثم انه قد يخالف ذلك القليل من التفصيل الذي يبلغه .

السبب الثاني : ان يكون الحديث قد بلغه لكنه لم يثبت عنده ، إما لأن محدثه او محدث محدثه او غيره من رجال الاسناد مجهول عنده ، او متهم او سيء الحفظ . وإما لأنه لم يبلغه مسنداً بل منقطعاً ؛ او لم يضبط لفظ الحديث مع ان ذلك الحديث قد رواه الثقات لغيره باسناد متصل ، بأن يكون غيره يعلم من المجهول عنده الثقة ؛ او يكون قد

رواه غير اولئك المجروحين عنده ؛ او قد اتصل من غير الجهة المنقطعة، وقد ضبط الفاظ الحديث بعض المحدثين الحفاظ : او لتلك الرواية من الشواهد والمتابعات ما يبين صحتها .

وهذا أيضاً كثير جداً . وهو فى التابعين وتابعيهم الى الأئمة المشهورين من بعدهم أكثر من العصر الأول · اوكثير من القسم الأول ، فان الاحاديث كانت قد انتشرت واشتهرت لكن كانت تبلغ كثيراً من العلماء من طرق ضعيفة ، وقد بلغت غيرهم من طرق صحيحة غير تلك الطرق ، فتكون حجة من هذا الوجه · مع انها لم تبلغ من خالفها من هذا الوجه ، ولهذا وجد فى كلام غير واحد من الأئمة تعليق القول بموجب الحديث على صحته · فيقول : قولي فى هذه المسألة كذا ، وقد روي فيها حديث بكذا ؛ فان كان صحيحاً فهو قولي .

السبب الثالث : اعتقاد ضعف الحديث باجتهاد قد خالفه فيه غيره مع قطع النظر عن طريق آخر ، سواء كان الصواب معه او مع غيره او معهما ، عند من يقول : كل مجتهد مصيب : ولذلك أسباب :

منها : أن يكون المحدث بالحديث يعتقده أحدهما ضعيفاً ؛ ويعتقده الآخر ثقة . ومعرفة الرجال علم واسع ؛ ثم قد يكون المصيب من

يعتقد ضعفه ؛ لاطلاعه على سبب جارح . وقد يكون الصواب مع الآخر لمعرفته ان ذلك السبب غير جارح ؛ اما لان جنسه غير جارح ؛ او لأنه كان له فيه عذر يمنع الجرح . وهذا باب واسع ، وللعلماء بالرجال وأحوالهم في ذلك من الاجماع والاختلاف مثل ما لغيرهم من سائر أهل العلم فى علومهم .

ومنها : ان لا يعتقد أن المحدث سمع الحديث ممن حدث عنه ، وغيره يعتقد أنه سمعه لأسباب توجب ذلك معروفة .

ومنها : أن يكون للمحدث حالان : حال استقامة وحال اضطراب ، مثل أن يختلط أو تحترق كتبه ، فما حدث به فى حال الاستقامة صحيح ، وما حدث به فى حال الاضطراب ضعيف . فلا يدرى ذلك الحديث من أي النوعين ؟ وقد علم غيره انه مما حدث به في حال الاستقامة .

ومنها : ان يكون المحدث قد نسي ذلك الحديث فلم يذكره فيما بعد ، او انكر ان يكون حدثه . معتقداً أن هذا علة توجب ترك الحديث . ويرى غيره ان هذا مما يصح الاستدلال به . والمسألة معروفة .

ومنها : ان كثيراً من الحجازيين يرون ان لا يحتج بحديث عراقي او شامي ان لم يكن له أصل بالحجاز ، حتى قال قائلهم : نزلوا أحاديث

أهل العراق بمنزلة أحاديث أهل الكتاب ، لا تصدقوهم ولا تكذبوهم ! وقيل لآخر : سفيان عن منصور عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله حجة ؟ قال : ان لم يكن له أصل بالحجاز فلا !

وهذا لاعتقادهم أن أهل الحجاز ضبطوا السنة فلم يشذ عنهم منها شيء ، وان أحاديث العراقيين وقع فيها اضطراب أوجب التوقف فيها .

وبعض العراقيين يرى أن لا يحتج بحديث الشاميين ، وان كان أكثر الناس على ترك التضعيف بهذا ، فمتى كان الاسناد جيداً كان الحديث حجة ، سواء كان الحديث حجازياً أو عراقياً أو شامياً أو غير ذلك .

وقد صنف أبو داود السجستاني كتاباً في مفاريد أهل الأمصار من السنن ، يبين ما اختص به أهل كل مصر من الأمصار من السنن التي لا توجد مسندة عند غيرهم ، مثل المدينة ؛ ومكة ؛ والطائف ؛ ودمشق ، وحمص ، والكوفة ، والبصرة ، وغيرها . الى أسباب أخر غير هذه .

السبب الرابع : اشتراطه في خبر الواحد العدل الحافظ شروطاً يخالفه فيها غيره ، مثل اشتراط بعضهم عرض الحديث على الكتاب

والسنة ، واشتراط بعضهم أن يكون المحدث فقيهاً اذا خالف قياس الأصول ، واشتراط بعضهم انتشار الحديث وظهوره اذا كان فيما تعم به البلوى ، الى غير ذلك مما هو معروف فى مواضعه .

السبب الخامس : أن يكون الحديث قد بلغه وثبت عنده لكن نسيه ، وهذا يرد في الكتاب والسنة ، مثل الحديث المشهور عن عمر رضي الله عنه أنه سئل عن الرجل يجنب فى السفر فلا يجد الماء ؟ فقال : لا يصل حتى يجد الماء ! فقال له عمار : يا أمير المؤمنين ! أما تذكر اذ كنت أنا وأنت فى الابل فاجنبنا . فأما أنا فتمرغت كما تمرغ الدابة ، وأما أنت فلم تصل . فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال : « انما يكفيك هكذا . » وضرب بيديه الأرض فمسح بهما وجهه وكفيه ؟ فقال له عمر : اتق الله يا عمار ! فقال : ان شئت لم أحدث به . فقال : بل نوليك من ذلك ما توليت . فهذه سنة شهدها عمر ثم نسيها حتى أفتى بخلافها ، وذكره عمار فلم يذكر ، وهو لم يكذب عماراً بل أمره أن يحدث به .

وأبلغ من هذا انه خطب الناس فقال : لا يزيد رجل على صداق أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وبناته الا رددته . فقالت امرأة : يا أمير المؤمنين ! لم تحرمنا شيئاً أعطانا الله اياه ؟ ثم قرأت :

(وآتيتم احداهن قنطاراً) ، فرجع عمر الى قولها ، وقد كان حافظاً للآية ولكن نسيها .

وكذلك ما روي ان علياً ذكر الزبير يوم الجمل شيئاً عهده اليها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فذكره حتى انصرف عن القتال . وهذا كثير في السلف والخلف .

السبب السادس : عدم معرفته بدلالة الحديث ، تارة لكون اللفظ الذي في الحديث غريباً عنده ، مثل لفظ المزابنة ، والمحاقلة ، والمخابرة والملامسة ، والمنابذة ، والغرر ؛ الى غير ذلك من الكلمات الغريبة التى قد يختلف العلماء في تفسيرها ، وكالحديث المرفوع : « لا طلاق ولا عتاق فى اغلاق » ؛ فانهم قد فسروا الاغلاق بالاكراه ، ومن يخالفه لا يعرف هذا التفسير .

وتارة لكون معناه فى لغته وعرفه غير معناه فى لغة النبي صلى الله عليه وسلم . وهو يحمله على ما يفهمه فى لغته ، بناء على ان الاصل بقاء اللغة ، كما سمع بعضهم آثاراً فى الرخصة فى النبيذ فظنوه بعض أنواع المسكر : لأنه لغتهم ، وانما هو ما ينبذ لتحلية الماء قبل أن يشتد ؛ فانه جاء مفسراً في أحاديث كثيرة صحيحة . وسمعوا لفظ الخمر في الكتاب والسنة فاعتقدوه عصير العنب المشتد خاصة . بناء على انه كذلك فى

اللغة ، وان كان قد جاء من الأحاديث أحاديث صحيحة تبين أن الخمر اسم لكل شراب مسكر .

وتارة لكون اللفظ مشتركا ، أو مجملا ، أو متردداً بين حقيقة ومجاز ، فيحمله على الأقرب عنده ، وان كان المراد هو الآخر ، كما حمل جماعة من الصحابة فى أول الأمر الخيط الأبيض والخيط الأسود على الحبل ، وكما حمل آخرون قوله : (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم) على اليد الى الابط .

وتارة لكون الدلالة من النص خفية ، فان جهات دلالات الأقوال متسعة جداً ، يتفاوت الناس فى إدراكها وفهم وجوه الكلام بحسب منح الحق سبحانه ومواهبه . ثم قد يعرفها الرجل من حيث العموم ولا يتفطن لكون هذا المعنى داخلا فى ذلك العام ، ثم قد يتفطن له تارة ثم ينساه بعد ذلك .

وهذا باب واسع جداً لا يحيط به الا الله ، وقد يغلط الرجل فيفهم من الكلام ما لا تحتمله اللغة العربية التى بعث الرسول صلى الله عليه وسلم بها .

السبب السابع : اعتقاده أن لا دلالة فى الحديث . والفرق بين هذا وبين الذي قبله ان الأول لم يعرف جهة الدلالة . والثانى عرف

جهة الدلالة لكن اعتقد انها ليست دلالة صحيحة ، بان يكون له من الأصول ما يرد تلك الدلالة سواء كانت فى نفس الأمر صوابا او خطأ ، مثل ان يعتقد ان العام المخصوص ليس بحجة ، وان المفهوم ليس بحجة، وان العموم الوارد على سبب مقصور على سببه . او ان الأمر المجرد لا يقتضي الوجوب ؛ او لا يقتضي الفور ، او ان المعرف باللام لا عموم له ، او ان الأفعال المنفية لا تنفي ذواتها ولا جميع أحكامها . او ان المقتضى لا عموم له . ؛ فلا يدعى العموم فى المضمرات والمعاني ، الى غير ذلك مما يتسع القول فيه . فان شطر أصول الفقه تدخل مسائل الخلاف منه فى هذا القسم . وان كانت الأصول المجردة لم تحط بجميع الدلالات المختلف فيها ، وتدخل فيه أفراد أجناس الدلالات : هل هي من ذلك الجنس أم لا ؟ مثل أن يعتقد أن هذا اللفظ المعين مجمل ، بان يكون مشتركا لا دلالة تعين أحد معنييه ، أو غير ذلك .

السبب الثامن : اعتقاده ان تلك الدلالة قد عارضها ما دل على انها ليست مرادة ، مثل معارضة العام بخاص ، او المطلق بمقيد ، او الأمر المطلق بما ينفي الوجوب ، او الحقيقة بما يدل على المجاز ، الى أنواع المعارضات .

وهو باب واسع أيضاً ؛ فان تعارض دلالات الأقوال وترجيح بعضها على بعض بحر خضم .

السبب التاسع : اعتقاده أن الحديث معارض بما يدل على ضعفه ؛ أو نسخه ؛ أو تأويله ان كان قابلا للتأويل بما يصلح أن يكون معارضاً بالاتفاق ، مثل آية أو حديث آخر ، أو مثل اجماع ، وهذا نوعان :

أحدها : أن يعتقد أن هـذا المعارض راجح فى الجملة ، فيتعين أحد الثلاثة من غير تعيين واحد منها .

وتارة يعين أحدها ، بأن يعتقد أنه منسوخ ؛ أو أنه مؤول . ثم قد يغلط فى النسخ فيعتقد المتأخر متقدما . وقـد يغلط في التأويل بأن يحمل الحديث على ما لا يحتمله لفظه ، أو هناك ما يدفعه . واذا عارضه من حيث الجملة فقد لا يكون ذلك المعـارض دالا ، وقد لا يكون الحديث المعارض فى قوة الاول اسناداً أو متنا ، وتجيء هنـا الاسباب المتقدمة وغيرها فى الحديث الاول ، والاجماع المدعى فى الغالب انما هو عدم العلم بالمخالف .

وقد وجدنا من أعيان العلماء من صاروا الى القول بأشياء متمسكهم فيها عدم العلم بالمخالف ، مع أن ظاهر الادلة عندهم يقتضي خلاف ذلك ، لكن لا يمكن العالم أن يبتـدىء قولا لم يعلم به قائلا : مـع علمه بأن الناس قد قالوا خلافه . حتى ان منهم من يعلق القول فيقول : ان كان فى المسألة اجماع فهو أحق ما يتبـع ، والا فالقول عنـدي كذا وكذا ،

وذلك مثل من يقول : لا أعلم أحداً أجاز شهادة العبد . وقبولها محفوظ عن علي وأنس وشريح وغيرهم ، ويقول : اجمعوا على ان المعتق بعضه لا يرث ، وتوريثه محفوظ عن علي وابن مسعود ، وفيه حديث حسن عن النبي صلى الله عليه وسلم .

ويقول آخر : لا أعلم أحداً أوجب الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة ، وايجابها محفوظ عن أبي جعفر الباقر ؛ وذلك ان غاية كثير من العلماء أن يعلم قول أهل العلم الذين أدركهم فى بلاده وأقوال جماعات غيرهم ، كما تجد كثيراً من المتقدمين لا يعلم إلا قول المدنيين والكوفيين ، وكثير من المتأخرين لا يعلم إلا قول اثنين او ثلاثة من الأئمة المتبوعين ، وما خرج عن ذلك فانه عنده يخالف الاجماع ؛ لانه لا يعلم به قائلا وما زال يقرع سمعه خلافه ، فهذا لا يمكنه ان يصير الى حديث يخالف هذا ؛ لخوفه أن يكون هذا خلافا للاجماع ، او لاعتقاده انه مخالف للاجماع ، والاجماع أعظم الحجج .

وهذا عذر كثير من الناس فى كثير مما يتركونه ، وبعضهم معذور فيه حقيقة ؛ وبعضهم معذور فيه وليس في الحقيقة بمعذور ، وكذلك كثير من الاسباب قبله وبعده .

السبب العاشر : معارضته بما يدل على ضعفه أو نسخه أو تأويله ،

مما لا يعتقده غيره او جنسه معارض ؛ او لا يكون فى الحقيقة معارضاً راجحاً ؛ كمعارضة كثير من الكوفيين الحديث الصحيح بظاهر القرآن ، واعتقادهم ان ظاهر القرآن من العموم ونحوه مقدم على نص الحديث ، ثم قد يعتقد ما ليس بظاهر ظاهراً لما فى دلالات القول من الوجوه الكثيرة.

ولهذا ردوا حديث الشاهد واليمين ، وإن كان غيرهم يعلم أن ليس فى ظاهر القرآن ما يمنع الحكم بشاهد ويمين ، ولو كان فيه ذلك فالسنة هي المفسرة للقرآن عندهم .

وللشافعي فى هذه القاعدة كلام معروف ، ولأحمد فيها رسالته المشهورة فى الرد على من يزعم الاستغناء بظاهر القرآن عن تفسير سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد أورد فيها من الدلائل ما يضيق هذا الموضع عن ذكره .

ومن ذلك دفع الخبر الذي فيه تخصيص لعموم الكتاب ، او تقييد لمطلقه ، او فيه زيادة عليه ، واعتقاد من يقول ذلك ان الزيادة على النص كتقييد المطلق نسخ ، وان تخصيص العام نسخ ، وكمعارضة طائفة من المدنيين الحديث الصحيح بعمل أهل المدينة ، بناء على أنهم مجمعون على مخالفة الخبر ، وأن اجماعهم حجة مقدمة على الخبر ، كمخالفة أحاديث خيار المجلس بناء على هذا الاصل ، وان كان أكثر الناس قد يثبتون

ان المدنيين قد اختلفوا فى تلك المسألة وانهم لو أجمعوا وخالفهم غيرهم لكانت الحجة في الخبر .

وكمعارضة قوم من البلدين بعض الأحاديث بالقياس الجلي ، بناء على أن القواعد الكلية لا تنقض بمثل هذا الخبر .

إلى غير ذلك من أنواع المعارضات ، سواء كان المعارض مصيباً او مخطئا .

فهذه الأسباب العشرة ظاهرة ، وفى كثير من الأحاديث يجوز أن يكون للعالم حجة في ترك العمل بالحديث لم نطلع نحن عليها ؛ فان مدارك العلم واسعة ، ولم نطلع نحن على جميع ما فى بواطن العلماء ، والعالم قد يبدي حجته وقد لا يبديها ، وإذا ابداها فقد تبلغنا وقد لا تبلغ ، وإذا بلغتنا فقد ندرك موضع احتجاجه وقد لا ندركه ، سواء كانت الحجة صوابا فى نفس الأمر أم لا ، لكن نحن وان جوزنا هذا فلا يجوز لنا أن نعدل عن قول ظهرت حجته بحديث صحيح وافقه طائفة من أهل العلم ؛ إلى قول آخر قاله عالم يجوز أن يكون معه ما يدفع به هذه الحجة وان كان أعلم ؛ اذ تطرق الخطأ إلى آراء العلماء أكثر من تطرقه إلى الادلة الشرعية . فان الأدلة الشرعية حجة الله على جميع عباده بخلاف رأي العالم .

والدليل الشرعي يمتنع أن يكون خطأ إذا لم يعارضه دليل آخر، ورأي العالم ليس كذلك ، ولو كان العمل بهذا التجويز جائزًا لما بقي فى أيدينا شيء من الأدلة التى يجوز فيها مثل هذا ، لكن الغرض أنه في نفسه قد يكون معذوراً في تركه له ، ونحن معذورون في تركنا لهذا الترك ، وقد قال سبحانه : (تلك أمة قد خلت لها ما كسبت) الآية ، وقال سبحانه : (فان تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول) .

وليس لأحد أن يعارض الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم بقول أحد من الناس ، كما قال ابن عباس رضي الله عنهما لرجل سأله عن مسألة فأجابه فيها بحديث ، فقال له : قال أبو بكر وعمر ، فقال ابن عباس : يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء ، أقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقولون قال أبو بكر وعمر ؟

وإذا كان الترك يكون لبعض هذه الأسباب ؛ فاذا جاء حديث صحيح فيه تحليل او تحريم او حكم ؛ فلا يجوز أن يعتقد أن التارك له من العلماء الذين وصفنا أسباب تركهم يعاقب : لكونه حلل الحرام او حرم الحلال ؛ او حكم بغير ما أنزل الله .

وكذلك ان كان في الحديث وعيد على فعل : من لعنة او غضب او عذاب ونحو ذلك ؛ فلا يجوز أن يقال : ان ذلك العالم الذي أباح

هذا او فعله داخل فى هذا الوعيد . وهـذا مما لا نعلم بين الأمة فيـه خلافا إلا شيئا يحكى عن بعض معتزلة بغداد ، مثل المريسي وأضرابه : انهم زعموا أن المخطيء من المجتهدين يعاقب على خطئه ، وهـذا لأن لحوق الوعيد لمن فعل المحرم مشروط بعلمه بالتحريم ؛ او بتمكنـه من العلم بالتحريم ؛ فان من نشأ ببادية او كان حديث عهد بالاسـلام وفعل شيئا من المحرمات غير عالم بتحريمها لم يأثم ولم يحد ، وإن لم يستند في استحلاله إلى دليل شرعى . فمن لم يبلغه الحديث المحرم واستند فى الاباحة إلى دليل شرعى أولى ان يكون معذورا ؛ ولهـذا كان هـذا مأجورا محمودا لأجل اجتهاده ، قال الله سبحـانه : (وداود وسليمان) إلى قوله (وعلما) ، فاختص سليمان بالفهم ؛ واثنى عليهما بالحكم والعلم .

وفى الصحيحين عن عمرو بن العاص رضي الله عنه ان النبي صـلى الله عليه وسلم قال : « إذا اجتهد الحاكم فاصاب فله أجران ، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر » فتبين ان المجتهـد مع خطئه له أجر : وذلك لأجـل اجتهاده ، وخطؤه مغفور له ؛ لأن درك الصواب فى جميع أعيان الاحكام اما متعذر أو متعسر ، وقـد قال تعالى : (ما جعل عليكم فى الدين من حرج) وقال تعالى : (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) .

وفى الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لأصحـابه عام الخندق : « لا يصلين أحد العصر إلا فى بني قريظة » . فادركتهم صلاة

العصر فى الطريق ، فقال بعضهم : لا نصـلي إلا في بني قريظة ، وقال بعضهم : لم يرد منا هذا ؛ فصلوا فى الطريق . فلم يعب واحـدة مـن الطائفتين ، فالأولون تمسكوا بعموم الخطاب فجعلوا صورة الفوات داخلة فى العموم ، والآخرون كان معهم من الدليل ما يوجب خروج هـذه الصورة عن العموم ، فان المقصود المبادرة الى القوم . وهي مسألة اختلف فيها الفقهاء اختلافا مشهوراً : هل يخص العموم بالقياس ؟ ومع هـذا فالذين صلوا فى الطريق كانوا اصوب .

وكذلك بلال رضي الله عنـه لما باع الصاعين بالصاع ، امره النبي صلى الله عليـه وسلم برده ، ولم يرتب على ذلك حكم آكل الربا من التفسيق واللعن والتغليظ لعدم علمه بالتحريم .

وكذلك عدي بن حاتم وجماعة من الصحابة لما اعتقدوا أن قـوله تعـالى : (حتى يتبين لـكم الخيط الأبيض من الخيط الاسود) معنـاه الحبـال البيض والسود . فـكان احدهم يجعل عقـالين ابيض واسـود ويأكل حتى يتبين احدهما من الآخر ! فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعدي : « إن وسادك إذا لعريض ، انما هو بياض النهار وسواد الليل » فأشار إلى عدم فقهه لمعنى الـكلام ، ولم يرتب على هذا الفعل ذم من افطر فى رمضـان وإن كان من اعظم الكبـائر ، بخلاف الذين أفتـوا المشجوج فى البرد بوجوب الغسل فاغتسل فمـات : فانه قال : « قتلوه

قتلهم الله ، هلا سألوا اذا لم يعلموا ، انما شفاء العي السؤال » فان هؤلاء أخطأوا بغير اجتهاد ؛ إذ لم يكونوا من أهل العلم .

وكذلك لم يوجب على أسامة بن زيد قودا ولادية ولا كفارة لما قتل الذي قال : لا إله الا الله في غزوة الحرقات ؛ فانه كان معتقداً جواز قتله بناء على أن هذا الاسلام ليس بصحيح ، مع أن قتله حرام .

وعمل بذلك السلف وجمهور الفقهاء فى أن ما استباحه اهل البغي من دماء أهل العدل بتأويل سائغ لم يضمن بقود ولا دية ولا كفارة ؛ وان كان قتلهم وقتالهم محرما .

وهذا الشرط الذي ذكرناه فى لحوق الوعيد لا يحتاج أن يذكر فى كل خطاب ؛ لاستقرار العلم به فى القلوب ، كما أن الوعد على العمل مشروط باخلاص العمل لله ؛ وبعدم حبوط العمل بالردة ، ثم ان هذا الشرط لا يذكر فى كل حديث فيه وعد .

ثم حيث قدر قيام الموجب للوعيد فان الحكم يتخلف عنه لمانع ، وموانع لحوق الوعيد متعددة : منها التوبة ، ومنها الاستغفار ، ومنها الحسنات الماحية للسيئات ، ومنها بلاء الدنيا ومصائبها ، ومنها شفاعة

شفيع مطاع ، ومنها رحمة ارحم الراحمين . فاذا عدمت هذه الأسباب كلها ولن تعدم إلا فى حق من عتا وتمرد ، وشرد على الله شراد البعير على أهله فهنالك يلحق الوعيد به ؛ وذلك ان حقيقة الوعيد بيان أن هذا العمل سبب فى هذا العذاب ، فيستفاد من ذلك تحريم الفعل وقبحه ، أما أن كل شخص قام به ذلك السبب يجب وقوع ذلك المسبب به فهذا باطل قطعاً ؛ لتوقف ذلك المسبب على وجود الشرط وزوال جميع الموانع .

وإيضاح هذا أن من ترك العمل بحديث فلا يخلو من ثلاثة أقسام : إما أن يكون تركا جائزاً باتفاق المسلمين ، كالترك في حق من لم يبلغه ؛ ولا قصر في الطلب مع حاجته الى الفتيا أو الحكم ، كما ذكرناه عن الخلفاء الراشدين وغيرهم ، فهذا لا يشك مسلم أن صاحبه لا يلحقه من معرة الترك شيء .

وإما أن يكون تركا غير جائز ، فهذا لا يكاد يصدر من الأئمة ان شاء الله تعالى ، لكن قد يخاف على بعض العلماء أن يكون الرجل قاصراً في درك تلك المسألة : فيقول مع عدم أسباب القول وان كان له فيها نظر واجتهاد ، أو يقصر فى الاستدلال فيقول قبل أن يبلغ النظر نهايته ، مع كونه متمسكا بحجة ، أو يغلب عليه عادة أو غرض يمنعه من استيفاء النظر لينظر فيما يعارض ما عنده ، وان كان لم يقل إلا

بالاجتهاد والاستدلال ، فان الحد الذي يجب أن ينتهي إليه الاجتهاد قد لا ينضبط للمجتهد .

ولهذا كان العلماء يخافون مثل هذا ، خشية أن لا يكون الاجتهاد المعتبر قد وجد في تلك المسألة المخصوصة ، فهذه ذنوب ؛ لكن لحوق عقوبة الذنب بصاحبه انما تنال لمن لم يتب ، وقد يمحوها الاستغفار والاحسان والبلاء والشفاعة والرحمة ، ولم يدخل فى هذا من يغلبه الهوى ويصرعه حتى ينصر ما يعلم أنه باطل ، أو من يجزم بصواب قول أو خطئه من غير معرفة منه بدلائل ذلك القول نفياً واثباتاً ؛ فان هذين فى النار ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « القضاة ثلاثة : قاضيان في النار ، وقاض فى الجنة ، فأما الذي فى الجنة فرجل علم الحق فقضى به ، وأما اللذان فى النار فرجل قضى للناس على جهل ، ورجل علم الحق وقضى بخلافه » والمفتون كذلك .

لكن لحوق الوعيد للشخص المعين أيضاً له موانع كما بيناه ، فلو فرض وقوع بعض هذا من بعض الاعيان من العلماء المحمودين عند الامة — مع أن هذا بعيد أو غير واقع — لم يعدم أحدهم أحد هذه الأسباب ؛ ولو وقع لم يقدح فى امامتهم على الاطلاق ، فانا لا نعتقد فى القوم العصمة ، بل تجوز عليهم الذنوب ، ونرجو لهم مع ذلك أعلى الدرجات ؛ لما اختصهم الله به من الأعمال الصالحة والأحوال السنية ،

وانهم لم يكونوا مصرين على ذنب ، وليسوا بأعلى درجة من الصحابة رضي الله عنهم ، والقول فيهم كذلك فيما اجتهدوا فيه من الفتاوى والقضايا ، والدماء التي كانت بينهم ، وغير ذلك .

ثم إنهم مع العلم بأن التارك الموصوف معذور بل مأجور لا يمنعنا أن نتبع الأحاديث الصحيحة التي لا نعلم لها معارضاً يدفعها ، وأن نعتقد وجوب العمل على الأمة ووجوب تبليغها ، وهذا مما لا يختلف العلماء فيه .

ثم هي منقسمة الى : ما دلالته قطعية ؛ بان يكون قطعي السند والمتن ، وهو ما تيقنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قاله ، وتيقنا انه أراد به تلك الصورة . والى ما دلالته ظاهرة غير قطعية .

فاما الأول فيجب اعتقاد موجبه علماً وعملا ؛ وهذا مما لا خلاف فيه بين العلماء في الجملة ، وانما قد يختلفون في بعض الأخبار هل هو قطعي السند أو ليس بقطعي ؟ وهل هو قطعي الدلالة أو ليس بقطعي ؟ مثل اختلافهم في خبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول والتصديق ، أو الذي اتفقت على العمل به ، فعند عامة الفقهاء وأكثر المتكلمين انه يفيد العلم ، وذهب طوائف من المتكلمين الى انه لا يفيده .

وكذلك الخبر المروي من عدة جهات يصدق بعضها بعضاً من أناس

مخصوصين . قد تفيد العلم اليقيني لمن كان عالماً بتلك الجهات ؛ وبحال أولئك المخبرين ؛ وبقرائن وضمائم تحتف بالخبر ، وان كان العلم بذلك الخبر لا يحصل لمن لم يشركه في ذلك .

ولهذا كان علماء الحديث الجهابذة فيه المتبحرون في معرفته قد يحصل لهم اليقين التام باخبار ؛ وان كان غيرهم من العلماء قد لا يظن صدقها فضلا عن العلم بصدقها ، ومبنى هذا على أن الخبر المفيد للعلم يفيده من كثرة المخبرين تارة ، ومن صفات المخبرين أخرى . ومن نفس الاخبار به أخرى ، ومن نفس ادراك المخبر له أخرى . ومن الأمر المخبر به أخرى . فرب عدد قليل أفاد خبرهم العلم لما هم عليه من الديانة والحفظ الذي يؤمن معه كذبهم أو خطؤهم ، واضعاف ذلك العدد من غيرهم قد لا يفيد العلم . هذا هو الحق الذي لا ريب فيه . وهو قول جمهور الفقهاء والمحدثين وطوائف من المتكلمين .

وذهب طوائف من المتكلمين وبعض الفقهاء الى ان كل عدد أفاد العلم خبرهم بقضية أفاد خبر مثل ذلك العدد العلم في كل قضية ، وهذا باطل قطعاً ، لكن ليس هذا موضع بيان ذلك .

فاما تأثير القرائن الخارجة عن المخبرين في العلم بالخبر فلم نذكره ؛ لان تلك القرائن قد تفيد العلم لو تجردت عن الخبر ، وإذا كانت

بنفسها قد تفيد العلم لم تجعل تابعــة للخبر على الاطلاق كما لم يجعــل الخبر تابعاً لها ، بل كل منهما طريق الى العلم تارة والى الظن أُخرى ، وان اتفـق اجتماع ما يوجب العلم به منهما ، أو اجتماع موجب العلم من أحدهما ، وموجب الظن من الآخر ، وكل من كان بالاخبار أعلم قد يقطع بصدق أخبار لا يقطع بصدقها من ليس مثله ، وتارة يختلفون فى كون الدلالة قطعية لاختلافهم فى ان ذلك الحديث : هل هو نص أو ظاهر ؟ واذا كان ظاهراً فهل فيــه ما ينفي الاحتمال المرجـوح اولاً ؟ وهذا ايضاً باب واسع ، فقــد يقطع قوم من العلماء بدلالة أحاديث لا يقطع بها غيرهم ، إما لعلمهم بان الحديث لا يحتمل الا ذلك المعنى ، أو لعلمهم بان المعنى الآخر يمنع حمل الحديث عليه ، او لغــير ذلك مــن الأدلة الموجبة للقطع .

وأما القسم الثاني وهو الظاهر فهــذا يجب العمل به فى الأحكام الشرعية باتفاق العلماء المعتبرين ، فان كان قد تضمن حكما علمياً مثل الوعيد ونحوه فقد اختلفوا فيه :

فذهب طوائف من الفقهاء الى ان خبر الواحد العدل اذا تضمن وعيداً على فعل فانه يجب العمل به في تحريم ذلك الفعل ، ولا يعمل به فى الوعيد الا ان يكون قطعيا ، وكذلك لو كان المتن قطعيــاً لكن الدلالة ظاهرة ، وعلى هذا حملوا قول عائشــة رضي الله عنهــا : أُبلغي

زيداً انه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الا أن يتوب ! قالوا : فعائشة ذكرت الوعيد لأنها كانت عالمة به ونحن نعمل بخبرها فى التحريم وان كنا لا نقول بهـذا الوعيد ، لأن الحديث انما ثبت عندنا بخبر واحد .

وحجة هؤلاء ان الوعيد من الأمور العلميـة ؛ فلا تثبت الا بما يفيد العلم ، وأيضاً فان الفعل اذا كان مجتهداً فى حكمه لم يلحق فاعله الوعيد . فعلى قول هؤلاء يحتج بأحاديث الوعيـد فى تحـريم الأفعال مطلقاً ، ولا يثبت بها الوعيد الا ان تـكون الدلالة قطعيـة ، ومثله احتجاج اكثر العلماء بالقراءات التى صحت عن بعض الصحابة مع كونها ليست في مصحف عثمان رضي الله عنه ، فانها تضمنت عملا وعلماً وهي خبر واحد صحيح فاحتجوا بها في اثبات العمل ، ولم يثبتوها قرآناً لأنها من الأمور العلمية التى لا تثبت الا بيقين .

وذهب الأكثرون من الفقهاء وهو قول عامـة السلف الى أن هذه الأحاديث حجة فى جميع ما تضمنته من الوعيد ؛ فان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين بعدهم مازالوا يثبتون بهـذه الأحاديث الوعيد كما يثبتون بهـا العمل ، ويصرحون بلحوق الوعيد الذي فيها للفاعل في الجملة ، وهـذا منتشر عنهم فى أحاديثهم وفتـاويهم ، وذلك لأن الوعيد من جملة الأحكام الشرعية التى ثبتت بالأدلة الظـاهرة تارة ،

وبالأدلة القطعية أخرى ؛ فانه ليس المطلوب اليقين التام بالوعيد ، بل المطلوب الاعتقاد الذي يدخل فى اليقين والظن الغالب ، كما ان هذا هو المطلوب في الأحكام العملية .

ولا فرق بين اعتقاد الانسان أن الله حرم هذا وأوعد فاعله بالعقوبة المجملة ، واعتقاده ان الله حرمه وأوعده عليه بعقوبة معينة ، من حيث أن كلا منها اخبار عن الله ، فكما جاز الاخبار عنه بالأول بمطلق الدليل فكذلك الاخبار عنه بالثانى . بل لو قال قائل : العمل بها فى الوعيد أوكد ؛ كان صحيحاً .

ولهذا كانوا يسهلون في أسانيد أحاديث الترغيب والترهيب مالا يسهلون في أسانيد احاديث الأحكام ؛ لأن اعتقاد الوعيد يحمل النفوس على الترك ، فان كان ذلك الوعيد حقاً كان الانسان قد نجا ، وان لم يكن الوعيد حقاً بل عقوبة الفعل أخف من ذلك الوعيد لم يضر الانسان اذا ترك ذلك الفعل خطؤه في اعتقاده زيادة العقوبة ، لأنه ان اعتقد نقص العقوبة فقد يخطىء أيضاً ، وكذلك ان لم يعتقد فى تلك الزيادة نفياً ولا اثباتاً فقد يخطىء ، فهذا الخطأ قد يهون الفعل عنده فيقع فيه فيستحق العقوبة الزائدة ان كانت ثابتة ، أو يقوم به سبب استحقاق ذلك . فاذاً الخطأ في الاعتقاد على التقديرين تقدير اعتقاد الوعيد وتقدير عدمه سواء ، والنجاة من العذاب على تقدير اعتقاد

الوعيد أقرب فيكون هذا التقدير اولى .

وبهذا الدليل رجح عامة العلماء الدليل الحاظر على الدليل المبيح ، وسلك كثير من الفقهاء دليل الاحتياط فى كثير من الأحكام بناء على هذا ، واما الاحتياط فى الفعل فكالمجمع على حسنه بين العقلاء في الجملة ، فاذا كان خوفه من الخطأ بنفى اعتقاد الوعيد مقابلا لخوفه من الخطأ فى عدم هذا الاعتقاد : بقي الدليل الموجب لاعتقاده والنجاة الحاصلة في اعتقاده دليلين سالمين عن المعارض .

وليس لقائل ان يقول عدم الدليل القطعي على الوعيد دليل على عدمه ، كعدم الخبر المتواتر على القراءات الزائدة على ما في المصحف ؛ لأن عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول عليه ، ومن قطع بنفي شيء من الأمور العلمية لعدم الدليل القاطع على وجودها كما هو طريقة طائفة من المتكلمين فهو مخطيء خطأ بينا ، لكن إذا علمنا ان وجود الشيء مستلزم لوجود الدليل ، وعلمنا عدم الدليل . وقطعنا بعدم الشيء المستلزم لأن عدم اللازم دليل على عدم الملزوم ، وقد علمنا أن الدواعي متوفرة على نقل كتاب الله ودينه ، فانه لا يجوز على الامة كتمان ما يحتاج إلى نقله حجة عامة ، فلما لم ينقل نقلا عاما صلاة سادسة ولا سورة اخرى علمنا يقينا عدم ذلك .

وباب الوعيد ليس من هذا الباب : فانه لا يجب في كل وعيد على فعل أن ينقل نقلا متواتراً كما لا يجب ذلك فى حكم ذلك الفعل، فثبت أن الاحاديث المتضمنة للوعيـد يجب العمل بهـا فى مقتضاها : باعتقاد أن فاعل ذلك الفعل متوعد بذلك الوعيد . لكن لحوق الوعيد به متوقف على شروط ؛ وله موانع .

وهذه القاعدة تظهر بأمثلة ، منها أنه قد صح عـن النبي صلى الله عليـه وسلم أنه قال : « لعن الله آكل الربا وموكله وشاهديه وكاتبه » . وصح عنه من غير وجه أنـه قال لمن باع صاعـين بصاع يداً بيد : « أوه ! عـين الربا » ، كما قال : « البر بالبر ربا الا هـاء وهاء » الحديث ، وهذا يوجب دخول نوعي الربا : ربا الفضل ، وربا النسأ فى الحديث .

ثم ان الذين بلغهم قول النبى صلى الله عليه وسلم : « انما الربا فى النسيئة » فاستحلوا بيع الصاعين بالصاع يداً بيد : مثل ابن عباس رضي الله عنه ؛ وأصحابه : أبى الشعثاء ؛ وعطاء ؛ وطاوس ؛ وسعيد بن جبير ، وعكرمة ؛ وغيرهم من أعيان المكيين الذين هم مـن صفوة الأمة علماً وعملا : لا يحل لمسلم أن يعتقد أن أحـداً منهم بعينه أو مـن قلده بحيث يجوز تقليده : تبلغهم لعنة آكل الربا ؛ لأنهم فعلوا ذلك متأولين تأويلا سائغاً في الجملة .

وكذلك ما نقل عن طائفة من فضلاء المدنيين من إتيان المحاش ، مع ما رواه أبو داود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « من أتى امرأة فى دبرها فهو كافر بما أنزل على محمد » ، أفيستحل مسلم أن يقول إن فلاناً وفلاناً كانا كافرين بما أنزل على محمد ؟!

وكذلك قد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنه لعن في الخمر عشرة : عاصر الخمر ، ومعتصرها ، وشاربها . وثبت عنه من وجوه أنه قال : « كل شراب أسكر فهو خمر » ، وقال : « كل مسكر خمر » . وخطب عمر رضي الله عنه على منبره صلى الله عليه وسلم فقال بين المهاجرين والانصار : الخمر ما خامر العقل . وأنزل الله تحريم الخمر وكان سبب نزولها ما كانوا يشربونه فى المدينة ، ولم يكن لهم شراب الا الفضيخ ، لم يكن لهم من خمر الأعناب شيء .

وقد كان رجال من أفاضل الأمة علماً وعملا من الكوفيين يعتقدون أن لا خمر الا من العنب ، وأن ما سوى العنب والتمر لا يحرم من نبيذه الا مقدار ما يسكر . ويشربون ما يعتقدون حله . فلا يجوز أن يقال : ان هؤلاء مندرجون تحت الوعيد . لما كان لهم من العذر الذي تأولوا به ، أو لموانع أخر ، فلا يجوز أن يقال : إن الشراب الذي شربوه ليس من الخمر الملعون شاربها ، فان سبب القول العام لا بد أن يكون داخلا فيه ، ولم يكن بالمدينة خمر من العنب ، ثم ان النبي صلى

الله عليه وسلم قد لعن البائع للخمر ، وقد باع بعض الصحابة خمراً حتى بلغ عمر فقال : قاتل الله فلاناً ! ألم يعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لعن الله اليهود ! حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها » ، ولم يكن يعلم أن بيعها محرم ، ولم يمنع عمر رضي الله عنه علمه بعدم علمه أن يبين جزاء هذا الذنب ؛ ليتناهى هو وغيره عنه بعد بلوغ العلم به .

وقد لعن العاصر والمعتصر ؛ وكثير من الفقهاء يجوزون للرجل أن يعصر لغيره عنباً وان علم أن من نيته أن يتخذه خمراً ، فهذا نص في لعن العاصر مع العلم بأن المحذور تخلف الحكم عنه لمانع .

وكذلك لعن الواصلة والموصولة في عدة أحاديث صحاح ، ثم من الفقهاء من يكرهه فقط .

وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « ان الذي يشرب فى آنية الفضة انما يجرجر فى بطنه نار جهنم » ، ومن الفقهاء من يكرهه كراهة تنزيه .

وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم : « اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول فى النار » ، يجب العمل به فى تحريم قتال المؤمنين

بغير حق ، ثم انا نعلم أن اهل الجمل وصفين ليسوا في النـار ؛ لأن لهما عذراً وتأويلا فى القتال ، وحسنات منعت المقتضى أن يعمل عمله .

وقال صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح : « ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ، ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم : رجل على فضل ماء يمنعه ابن السبيل ، فيقول الله له : اليوم أمنعك فضلي كما منعت فضل ما لم تعمـل يداك ، ورجل بايع اماما لا يبايعـه إلا لدنيا ، ان أعطاه رضي وان لم يعطه سخط ، ورجل حلف على سلعة بعد العصر كاذبا : لقد أعطى بها أكثر مما أعطى » ، فهـذا وعيد عظيم لمن منع فضل مائه ، مع أن طائفة من العلماء يجوزون للرجل أن يمنع فضل مائه . فلا يمنعنا هـذا الخلاف أن نعتقد تحريم هـذا محتجين بالحديث ، ولا يمنعنا مجيء الحديث أن نعتقد أن المتأول معذور في ذلك لا يلحقه هذا الوعيد .

وقال صلى الله عليه وسلم : « لعن الله المحلل والمحلل له » . وهو حديث صحيح قد روى عنه من غير وجه وعن أصحابه ، مع أن طائفة من العلماء صححوا نكاح المحلل مطلقاً . ومنهم من صححه اذا لم يشترط فى العقد ، ولهم في ذلك أعذار معروفة ؛ فان قيـاس الأصول عند الاول ان النـكاح لا يبطل بالشروط ؛ كما لا يبطل بجهالة أحد العوضين وقياس الاصول عند الثانى ان العقود المجردة عن شرط مقترن لا تغير

أحكام العقود ؛ ولم يبلغ هذا الحديث من قال هذا القول . هذا هو الظاهر ؛ فان كتبهم المتقدمة لم تتضمنه ، ولو بلغهم لذكروه آخذين به أو مجيبين عنه ؛ أو بلغهم وتأولوه ؛ أو اعتقدوا نسخه ؛ أو كان عندهم ما يعارضه . فنحن نعلم أن مثل هؤلاء لا يصيبه هـذا الوعيد لو أنه فعل التحليل معتقداً حله على هذا الوجه . ولا يمنعنا ذلك أن نعلم ان التحليل سبب لهذا الوعيد . وإن تخلف فى حق بعض الاشخاص لفوات شرط أو وجود مانع .

وكذلك استلحاق معاوية رضي الله عنه زياد بن أبيه المولود على فراش الحارث بن كلدة : لكون أبي سفيان كان يقول : انه من نطفته ، مع أنه صلى الله عليه وسلم قد قال : « من ادعى الى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام » . وقال : « من ادعى الى غير أبيه أو تولى غير مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلا » ، حديث صحيح . وقضى أن الولد للفراش ، وهو من الاحكام المجمع عليها ، فنحن نعلم أن من انتسب الى غير الاب الذي هو صاحب الفراش فهو داخل فى كلام الرسول صلى الله عليه وسلم ، مع أنه لا يجوز أن يعين أحد دون الصحابة فضلا عن الصحابة . فيقال : ان هذا الوعيد لاحق به . لامكان أنه لم يبلغهم قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم بان الولد للفراش . واعتقدوا

أن الولد لمن أحبل أمه . واعتقدوا أن أبا سفيان هو المحبل لسمية أم زياد ، فان هذا الحكم قد يخفى على كثير من الناس لاسيما قبل انتشار السنة ، مع ان العادة في الجاهلية كانت هكذا ؛ او لغير ذلك من الموانع المانعة هذا المقتضى للوعيد ان يعمل عمله : من حسنات تمحو السيئات وغير ذلك .

وهذا باب واسع ؛ فانه يدخل فيه جميع الامور المحرمة بكتاب او سنة إذا كان بعض الامة لم يبلغهم أدلة التحريم فاستحلوها ، أو عارض تلك الادلة عندهم أدلة أخرى رأوا رجحانها عليها ، مجتهدين في ذلك الترجيح بحسب عقلهم وعلمهم : فان التحريم له أحكام من التأثيم والذم والعقوبة والفسق وغير ذلك ، لكن لها شروط وموانع ، فقد يكون التحريم ثابتاً وهذه الاحكام منتفية لفوات شرطها أو وجود مانع : أو يكون التحريم منتفياً في حق ذلك الشخص مع ثبوته فى حق غيره .

وانما رددنا الكلام لأن للناس فى هذه المسألة قولين :

(أحدهما) — وهو قول عامة السلف والفقهاء — : أن حكم الله واحد ، وأن من خالفه باجتهاد سائغ مخطىء معذور مأجور . فعلى هذا يكون ذلك الفعل الذي فعله المتأول بعينه حراماً ، لكن لا يترتب أثر التحريم عليه لعفو الله عنه ، فانه لا يكلف نفساً الا وسعها .

(والثانى) : فى حقه ليس بحرام لعدم بلوغ دليـل التحريم له ؛ وان كان حراماً فى حق غيره . فتكون نفس حركة ذلك الشخص ليست حراماً . والخلاف متقارب . وهو شبيه بالاختلاف فى العبارة .

فهذا هو الذي يمكن أن يقال فى أحاديث الوعيد اذا صادفت محل خلاف . اذ العلماء مجمعون على الاحتجاج فى تحريم الفعل المتوعد عليه سواء كان محل وفاق أو خلاف . بل اكثر ما يحتاجون إليه الاستدلال بها فى موارد الخلاف ، لكن اختلفوا فى الاستدلال بها على الوعيد إذا لم تكن قطعية على ما ذكرناه .

فان قيل : فهلا قلتم إن أحاديث الوعيد لا تتناول محل الخلاف ؛ وإنما تتناول محل الوفاق ، وكل فعل لعن فاعله أو توعد بغضب او عقاب حمل على فعل اتفق على تحريمه ! لئلا يدخل بعض المجتهدين في الوعيد إذا فعل ما اعتقد تحليله . بل المعتقد أبلغ من الفاعل : اذ هو الآمر له بالفعل ، فيكون قد ألحق به وعيد اللعن أو الغضب بطريق الاستلزام ؟ ؟

قلنا : الجواب من وجوه :

(أحدها) : أن جنس التحريم اما أن يكون ثابتاً فى محل خلاف

أولا يكون ، فان لم يكن ثابتا فى محل خلاف قط لزم أن لا يكون حراما الا ما أجمع على تحريمه ، فكل ما اختلف فى تحريمه يكون حلالا ، وهذا مخالف لاجماع الامة ، وهو معلوم البطلان بالاضطرار من دين الاسلام .

وان كان ثابتا ولو فى صورة فالمستحل لذلك الفعل المحرم من المجتهدين اما أن يلحقه ذم من حلل الحرام أو فعله وعقوبته أولا ؟ فان قيل : انه يلحقه ؛ أو قيل : انه لا يلحقه : فكذلك التحريم الثابت فى حديث الوعيد اتفاقا ، والوعيد الثابت فى محل الخلاف على ما ذكرناه من التفصيل ، بل الوعيد انما جاء على الفاعل ، وعقوبة محلل الحرام فى الاصل أعظم من عقوبة فاعله من غير اعتقاد . فاذا جاز ان يكون التحريم ثابتا فى صورة الخلاف ولا يلحق المحلل المجتهد عقوبة ذلك الاحلال للحرام : لكونه معذوراً فيه ؛ فلأن لا يلحق الفاعل وعيد ذلك الفعل أولى وأحرى .

وكما لم يلزم دخول المجتهد تحت حكم هذا التحريم من الذم والعقاب وغير ذلك : لم يلزم دخوله تحت حكمه من الوعيد ؛ اذ ليس الوعيد الا نوعا من الذم والعقاب ، فان جاز دخوله تحت هذا الجنس فما كان الجواب عن بعض أنواعه كان جوابا عن البعض الآخر . ولا يغنى الفرق بقلة الذم وكثرته ؛ أو شدة العقوبة وخفتها : فان المحذور في قليل الذم

والعقاب فى هذا المقـام كالمحذور فى كثيره ، فان المجتهد لا يلحقه قليل ذلك ولا كثيره ، بل يلحقه ضد ذلك من الاجر والثواب .

(الثانى) : ان كون حكم الفعل مجمعـا عليه أو مختلفا فيـه أمور خارجة عن الفعل وصفاته ، وإنمـا هي أمور اضافيـة بحسب ما عرض لبعض العلماء من عدم العلم . واللفظ العـام ان اريد به الخاص فلا بد من نصب دليل يدل عـلى التخصيص ، إما مقترن بالخطاب عند مـن لا يجوز تأخير البيان ، وإما موسـع في تأخيره الى حـين الحاجة عند الجمهور . ولا شك ان المخاطبين بهذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا محتاجين الى معرفة حكم الخطاب ، فلو كان المراد باللفظ العام فى لعنة آكل الربا والمحلل ونحوهما المجمع على تحريمه ـــ وذلك لايعلم الا بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم وتكلم الامة في جميـع افراد ذلك العـام ـــ لـكان قد أخر بيـان كلامـه الى ان تكلم جميع الامـة فى جميع أفراده ، وهذا لا يجوز .

(الثالث) : أن هذا الـكلام إنما خوطبت الامة به لتعرف الحرام فتجتنبه ، ويستندون في إجمـاعهم إليه ؛ ويحتجون فى نزاعهـم به ، فلو كانت الصورة المرادة هي ما أجمعوا عليه فقط لـكان العلم بالمراد موقوفا على الاجمـاع ، فلا يصح الاحتجاج به قبل الاجماع . فلا يكون مستنداً للاجماع ، لان مستند الاجماع يجب ان يكون متقدما عليه فيمتنع تأخره

عنه . فانه يفضى الى الدور الباطل ، فان أهل الاجماع حينئذ لا يمكنهم الاستدلال بالحديث على صورة حتى يعلموا أنهـا مرادة ، ولا يعلمون أنها مرادة حتى يجتمعوا . فصار الاستدلال موقوفا على الاجماع قبله ، والاجماع موقوفا على الاستدلال قبله اذا كان الحديث هـو مستندم ، فيكون الشيء موقوفا على نفسه ، فيمتنع وجوده . ولا يكون حجة فى محل الخلاف ، لانه لم يرد . وهذا تعطيل للحديث عن الدلالة على الحكم في محل الوفاق والخلاف ، وذلك مستلزم ان لا يكون شيء من النصوص التى فيها تغليظ للفعل أفادنا تحريم ذلك الفعل ، وهذا باطل قطعا .

(الرابع) ان هذا يستلزم ان لا يحتج بشيء من هذه الاحاديث إلا بعد العلم بأن الأمة أجمعت على تلك الصورة . فاذاً الصدر الأول لا يجوز أن يحتجوا بها : بل ولا يجوز أن يحتج بها من يسمعها من فى رسول الله صلى الله عليه وسلم. ويجب على الرجل اذا سمع مثل هذا الحديث ووجد كثيراً من العلماء قد عملوا به ولم يعلم له معارض : ان لا يعمل به حتى يبحث عنه ، هل في أقطار الأرض من يخالفه ؟ كما لا يجوز له ان يحتج فى مسألة بالاجماع الا بعد البحث التام ، واذا يبطل الاحتجاج بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بمجرد خلاف واحد من المجتهدين ، فيكون قول الواحد مبطلا لكلام رسول الله صلى الله عليـه وسلم ، وموافقته محققـة لقول رسول الله صلى الله عليه وسـلم ! وإذا كان ذلك الواحـد قد أخطأ صار خطؤه

مبطلا لكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ! .

وهذا كله باطل بالضرورة ؛ فانه ان قيل : لا يحتج به الا بعد العلم بالاجماع : صارت دلالة النصوص موقوفة على الاجمـاع ، وهو خلاف الاجماع ، وحينئذ فلا يبقى للنصوص دلالة ؛ فان المعتبر إنما هو الاجماع، والنص عديم التأثير . فان قيل : يحتج به إذ لا يعلم وجود الخلاف ، فيكون قول واحد من الأمة مبطلا لدلالة النص ، وهذا أيضا خلاف الاجماع ، وبطلانه معلوم بالاضطرار من دين الاسلام .

(الخامس) : أنه اما أن يشترط في شمول الخطاب اعتقاد جميع الامة للتحريم أو يكتفى باعتقاد العلماء .

فان كان الاول لم يجز أن يستدل على التحريم بأحاديث الوعيد حتى يعلم ان جميع الأمة ــ حتى الناشئين بالبوادي البعيدة والداخلين فى الاسلام من المدة القريبة ــ قد اعتقدوا ان هذا محرم ، وهذا لا يقوله مسلم ، بل ولا عاقل : فان العلم بهذا الشرط متعذر .

وان قيل : يكتفى باعتقاد جميع العلماء ، قيل له : انمـا اشترطت إجماع العلماء حذراً من أن يشمل الوعيد لبعض المجتهدين وان كان مخطئا ، وهذا بعينـه موجود فيمن لم يسمع دليل التحريم من العامـة . فان

محذور شمول اللعنة لهذا كمحذور شمول اللعنة لهذا ، ولا ينجي من هذا الالزام أن يقال : ذلك من أكابر الأمة وفضلاء الصديقين وهـذا من أطراف الأمة ، فان افتراقهما من هذا الوجه لا يمنع اشتراكهما فى هـذا الحكم : فان الله سبحانه كما غفر للمجتهد اذا أخطـأ غفر للجاهل إذا أخطأ ولم يتمكنه التعلم ، بل المفسدة التى تحصل بفعل واحد من العامة محرماً لم يعلم تحريمه ولم يتمكنه معرفة تحريمـه ؛ أقل بكثـير من المفسدة التى تنشأ من احلال بعض الأئمة لما قد حرمه الشارع وهو لم يعلم تحريمه ، ولم يتمكنه معرفة تحريمه .

ولهذا قيل : احذروا زلة العالم فانه اذا زل زل بزلته عالم . قال ابن عباس رضي الله عنهما : ويل للعالم من الاتباع . فان كان هذا معفوا عنه مع عظم المفسدة الناشئة من فعله : فلأن يعفى عن الآخر مع خفة مفسدة فعله أولى . نعم يفترقان من وجه آخر ؛ وهو أن هذا اجتهد فقال باجتهاد ، وله من نشر العلم واحياء السنة ما تنغمر فيه هذه المفسدة ، وقد فرق الله بينهما من هذا الوجه فأثاب المجتهد على اجتهاده ، وأثاب العالم على علمه ثوابا لم يشركه فيه ذلك الجاهل . فهما مشتركان فى العفو مفترقان فى الثواب ، ووقوع العقوبة على غير المستحق ممتنع ، جليلا كان أو حقيراً . فـلا بد من اخراج هـذا الممتنع من الحديث بطريـق يشمل القسمين .

(السادس) ان من أحاديث الوعيد ماهو نص في صورة الخلاف، مثل لعنة المحلل له فان من العلماء من يقول: إن هذا لا يأثم بحال، فانه لم يكن ركنا فى العقد الأول بحال حتى يقال: لعن لاعتقاده وجوب الوفاء بالتحليل. فمن اعتقد أن نكاح الأول صحيح، وان بطل الشرط فانها تحل للثاني: جرد الثاني عن الاثم، بل وكذلك المحلل فانه اما أن يكون ملعوناً على التحليل، أو على اعتقاده وجوب الوفاء بالشرط المقرون بالعقد فقط أو على مجموعها؛ فان كان الأول أو الثالث حصل الغرض، وان كان الثاني فهذا الاعتقاد هو الموجب للعنة. سواء حصل هناك تحليل أو لم يحصل، وحينئذ فيكون المذكور في الحديث ليس هو سبب اللعنة؛ وسبب اللعنة لم يتعرض له، وهذا باطل.

ثم هذا المعتقد وجوب الوفاء ان كان جاهلا فلا لعنة عليه. وان كان عالما بانه لا يجب فمحال أن يعتقد الوجوب الا أن يكون مراغماً للرسول صلى الله عليه وسلم، فيكون كافراً، فيعود معنى الحديث الى لعنة الكفار، والكفر لا اختصاص له بانكار هذا الحكم الجزئى دون غيره. فان هذا بمنزلة من يقول: لعن الله من كذب الرسول فى حكمه بأن شرط الطلاق فى النكاح باطل.

ثم هذا كلام عام عموماً لفظياً ومعنويا، وهو عموم مبتدأ، ومثل هذا العموم لا يجوز حمله على الصور النادرة؛ اذ الكلام يعود لكنة

وعياً ، كتأويل من يتأول قوله : « أيما امرأة نكحت من غير اذن وليها » على المكاتبة .

وبيان ندوره : ان المسلم الجاهل لايدخل فى الحديث ، والمسلم العالم بأن هذا الشرط لا يجب الوفاء به لا يشترطه معتقداً وجوب الوفاء به الا ان يكون كافراً . والكافر لا ينكح نكاح المسلمين الا ان يكون منافقاً ، وصدور هذا النكاح على مثل هذا الوجه من أندر النادر ، ولو قيل إن مثل هذه الصورة لا تكاد تخطر ببال المتكلم لكان القائل صادقا .

وقد ذكرنا الدلائل الكثيرة فى غير هذا الموضع على أن هذا الحديث قصد به المحلل القاصد وان لم يشترط . وكذلك الوعيد الخاص من اللعنة والنار وغير ذلك قد جاء منصوصاً فى مواضع مع وجود الخلاف فيها ، مثل حديث ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « لعن الله زوارات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج » ، قال الترمذي حديث حسن ، وزيارة النساء رخص فيها بعضهم ، وكرهها بعضهم ولم يحرمها . وحديث عقبة بن عامر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم : « لعن الله الذين يأتون النساء فى محاشهن » . وحديث أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « الجالب مرزوق والمحتكر ملعون » .

وقد تقدم حديث الثلاثة الذين لايكلمهم الله ولا ينظر اليهم ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم ، وفيهم من منع فضل مائه ، وقد لعن بائع الخمر وقد باعها بعض المتقدمين .

وقد صح عنه من غير وجه أنه قال : « من جر إزاره خيلاء لم ينظر الله اليه يوم القيامة » ، وقال : « ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم : المسبل ، والمنان ، والمنفق سلعته بالحلف الكاذب » ، مع ان طائفة من الفقهاء يقولون : ان الجر والاسبال للخيلاء مكروه غير محرم .

وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم : « لعن الله الواصلة والمستوصلة » ، وهو من أصح الأحاديث . وفي وصل الشعر خلاف معروف .

وكذلك قوله : « ان الذي يشرب في آنية الفضة انما يجرجر فى بطنه نار جهنم » . ومن العلماء من لم يحرم ذلك .

(السابع) : ان الموجب للعموم قائم ؛ والمعارض المذكور لا يصلح أن يكون معارضاً ؛ لأن غايته أن يقال : حمله على صور الوفاق والخلاف يستلزم دخول بعض من لا يستحق اللعن فيه ، فيقال : اذا كان التخصيص على خلاف الأصل فتكثيره على خلاف الأصل ، فيستثنى من هذا العموم

من كان معذوراً بجهل أو اجتهاد أو تقليد . مع أن الحكم شامل لغير المعذورين كما هو شامل لصور الوفاق ، فان هذا التخصيص أقل ؛ فيكون أولى .

(الثامن) : انا إذا حملنا اللفظ على هذا كان قد تضمن ذكر سبب اللعن ويبقى المستثنى قد تخلف الحكم عنه لمانع ، ولا شك ان من وعد وأوعد ليس عليه أن يستثنى من تخلف الوعد او الوعيد في حقه لمعارض ، فيكون الكلام جاريا على منهاج الصواب .

أما إذا جعلنا اللعن على فعل المجمع على تحريمه ، أو سبب اللعن هو اعتقاد المخالف للاجماع : كان سبب اللعن غير مذكور فى الحديث ، مع أن ذلك العموم لابد فيه من التخصيص أيضاً ، فاذا كان لابد من التخصيص على التقديرين فالتزامه على الأول أولى ، لموافقة وجه الكلام وخلوه عن الاضمار .

(التاسع) : ان الموجب لهذا انما هو نفي تناول اللعنة للمعذور ، وقد قدمنا فيما مضى ان أحاديث الوعيد انما المقصود بها بيان أن ذلك الفعل سبب لتلك اللعنة ، فيكون التقدير هذا الفعل سبب اللعن ، فلو قيل : هذا لم يلزم منه تحقق الحكم فى حق كل شخص ؛ لكن يلزم منه قيام السبب اذا لم يتبعه الحكم ولا محذور فيه ، وقد قررنا فيما مضى أن

النم لا يلحق المجتهد حتى انا نقول : ان محلل الحرام أعظم اثماً من فاعله، ومع هذا فالمعذور معذور .

فان قيل : فمن المعاقب فان فاعـل هذا الحرام اما مجتهد أو مقلد له وكلاهما خارج عن العقوبة ؟.

قلنا : الجواب من وجوه.

أحدها : ان المقصود بيان أن هذا الفعل مقتض للعقوبة ، سواء وجد من يفعله أو لم يوجد ، فاذا فرض انه لا فاعل إلا وقد انتفى فيه شرط العقوبة ؛ أو قد قام به ما يمنعها : لم يقدح هذا فى كونـه محرما ، بل نعلم انه محرم ليجتنبه من يتبين له التحريم ، ويكون من رحمة الله بمن فعله قيام عذر له ، وهذا كما ان الصغائر محرمـة وان كانت تقع مكفرة باجتناب الـكبائر ، وهذا شأن جميع المحرمات المختلف فيها ، فان تبـين أنها حرام ــ وان كان قد يعذر من يفعلها مجتهداً أو مقلدا ــ فان ذلك لا يمنعنا أن نعتقد تحريمها .

الثاني : ان بيـان الحـكم سبب لزوال الشبهـة المانعـة من لحوق العقاب ؛ فان العذر الحاصل بالاعتقاد ليس المقصود بقاءه ، بل المطلوب زواله بحسب الامكان ، ولولا هذا لما وجب بيان العلم ، ولـكان ترك

الناس على جهلهم خيراً لهم ، ولكان ترك دلائل المسائل المشتبهة خيراً من بيانها .

الثالث : ان بيان الحكم والوعيد سبب لثبات المجتنب على اجتنابه ، ولولا ذلك لا نتشر العمل بها .

الرابع : ان هذا العذر لا يكون عذراً الا مع العجز عن إزالته ، والا فمتى أمكن الانسان معرفة الحق فقصر فيها لم يكن معذوراً .

الخامس : انه قد يكون فى الناس من يفعله غير مجتهد اجتهاداً يبيحه ؛ ولا مقلدا تقليداً يبيحه ، فهذا الضرب قد قام فيه سبب الوعيد من غير هذا المانع الخاص ، فيتعرض للوعيد ويلحقه ؛ الا ان يقوم فيه مانع آخر من توبة أو حسنات ماحية أو غير ذلك ، ثم هذا مضطرب؛ قد يحسب الانسان ان اجتهاده أو تقليده مبيح له أن يفعل ، ويكون مصيباً فى ذلك تارة ، ومخطئا أخرى ، لكن متى تحرى الحق ولم يصده عنه اتباع الهوى فلا يكلف الله نفساً الا وسعها .

(العاشر) : انه ان كان ابقاء هذه الأحاديث على مقتضياتها يستلزماً لدخول بعض المجتهدين تحت الوعيد ؛ واذا كان لازما على التقديرين : بقي الحديث سالماً عن المعارض ، فيجب العمل به .

بيان ذلك : أن كثيراً من الأئمة صرحوا بأن فاعل الصورة المختلف فيها ملعون ، منهم عبد الله بن عمر رضي الله عنهما ؛ فانه سأل عمن تزوجها ليحلها ولم تعلم بذلك المرأة ولا زوجها فقال : هذا سفاح وليس بنكاح ، لعن الله المحلل والمحلل له . وهذا محفوظ عنه من غير وجه ؛ وعن غيره ؛ منهم الامام أحمد بن حنبل ؛ فانه قال : إذا أراد الاحلال فهو محلل وهو ملعون . وهذا منقول عن جماعات من الأئمة فى صور كثيرة من صور الخلاف في الخمر والربا وغيرهما .

فان كانت اللعنة الشرعية وغيرها من الوعيد الذي جاء لم يتناول الا محل الوفاق : فيكون هؤلاء قد لعنوا من لا يجوز لعنه ؛ فيستحقون من الوعيد الذي جاء فى غير حديث ، مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « لعن المسلم كقتله » ، وقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه ابن مسعود رضي الله عنه : « سباب المسلم فسوق ؛ وقتاله كفر » ، متفق عليهما . وعن أبى الدرداء رضي الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « ان الطعانين واللعانين لا يكونون يوم القيامة شفعاء ولا شهداء » . وعن أبى هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لا ينبغي لصديق أن يكون لعانا » ، رواهما مسلم ، وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ليس المؤمن بالطعان ولا باللعان ، ولا الفاحش ولا البذيء » رواه الترمذي ،

وقال : حديث حسن ، وفى أثر آخر : « ما من رجل يلعن شيئا ليس له بأهل إلا حارت اللعنة عليه .

فهذا الوعيد الذي قد جاء فى اللعن – حتى قيل : إن من لعن من ليس بأهل كان هو الملعون ، وان هذا اللعن فسوق ؛ وأنه مخرج عن الصديقية والشفاعة والشهادة – يتناول من لعن من ليس بأهل ، فاذا لم يكن فاعل المختلف فيه داخلا في النص لم يكن أهلا ، فيكون لا عنه مستوجباً لهذا الوعيد ، فيكون أولئك المجتهدون الذين رأوا دخول محل الخلاف فى الحديث مستوجبين لهذا الوعيد ، فاذا كان المحذور ثابتا على تقدير اخراج محل الخلاف وتقدير بقائه علم أنه ليس بمحذور ، ولا مانع من الاستدلال بالحديث وإن كان المحذور ليس ثابتا على واحد من التقديرين فلا يلزم محذور ألبتة ؛ وذلك أنه إذا ثبت التلازم ؛ وعلم أن دخولهم على تقدير الوجود مستلزم لدخولهم على تقدير العدم : فالثابت أحد الأمرين : إما وجود الملزوم واللازم، وهو دخولهم جميعاً ، او عدم اللازم والملزوم وهو عدم دخولهم جميعاً ؛ لأنه إذا وجد الملزوم وجد اللازم ؛ وإذا عدم اللازم عدم الملزوم .

وهذا القدر كاف في ابطال السؤال ؛ لكن الذي نعتقده أن الواقع عدم دخولهم على التقديرين على ما تقرر ، وذلك أن الدخول تحت الوعيد مشروط بعدم العذر فى الفعل ، وأما المعذور عذراً شرعياً فلا

يتناوله الوعيد بحال ، والمجتهد معذور بل مأجور ، فينتفي شرط الدخول في حقه ، فلا يكون داخلا سواء اعتقد بقاء الحديث على ظاهره أو أن في ذلك خلافا يعذر فيه ، وهذا الزام مفحم لا محيد عنه إلا الى وجه واحد ، وهو أن يقول السائل : أنا أسلم أن من العلماء المجتهدين من يعتقد دخول مورد الخلاف في نصوص الوعيد ، ويوعد على مورد الخلاف بناء على هذا الاعتقاد ، فيلعن مثلا من فعل ذلك الفعل ،لكن هو مخطيء في هذا الاعتقاد خطأ يعذر فيه ويؤجر ، فلا يدخل في وعيد من لعن بغير حق ؛ لأن ذلك الوعيد هو عندي محمول على لعن محرم بالاتفاق ، فمن لعن لعناً محرما بالاتفاق تعرض للوعيد المذكور على اللعن ، وإذا كان اللعن من موارد الاختلاف لم يدخل في أحاديث الوعيد ، كما أن الفعل المختلف في حله ولعن فاعله لا يدخل في أحاديث الوعيد ، فكما أخرجت محل الخلاف من الوعيد الأول أخرج محل الخلاف من الوعيد الثاني .

واعتقد أن احاديث الوعيد في كلا الطرفين لم تشمل محل الخلاف ، لا في جواز الفعل ولا في جواز لعنة فاعله ، سواء اعتقد جواز الفعل أو عدم جوازه ، فاني على التقديرين لا أجوز لعنة فاعله ، ولا أجوز لعنة من لعن فاعله ، ولا اعتقد الفاعل ولا اللاعن داخلا في حديث وعيد ، ولا أغلظ على اللاعن إغلاظ من يراه متعرضاً للوعيد ، بل

لعنه لمن فعل المختلف فيه عندي من جملة مسائل الاجتهاد ، وأنا أعتقد خطأه في ذلك ، كما قد أعتقد خطأ المبيح ، فان المقالات في محل الخلاف ثلاثة : أحدها : القول بالجواز . والثاني : القول بالتحريم ولحوق الوعيد . والثالث : القول بالتحريم الخالي من هذا الوعيد الشديد .

وأنا قد أختار هذا القول الثالث : لقيام الدليل على تحريم الفعل وعلى تحريم لعنة فاعل المختلف فيه ، مع اعتقادي ان الحديث الوارد في توعد الفاعل وتوعد اللاعن لم يشمل هاتين الصورتين .

فيقال للسائل : ان جوزت أن تكون لعنة هذا الفاعل من مسائل الاجتهاد جاز أن يستدل عليها بالظاهر المنصوص ؛ فانه حينئذ لا أمان من إرادة محل الخلاف من حديث الوعيد والمقتضى لارادته قائم ، فيجب العمل به ؛ وان لم تجوز أن يكون من مسائل الاجتهاد كان لعنه محرماً تحريماً قطعياً .

ولا ريب أن من لعن مجتهداً لعناً محرما تحريماً قطعياً كان داخلا في الوعيد الوارد للاعن وإن كان متأولا ، كمن لعن بعض السلف الصالح فثبت أن الدور لازم ، سواء قطعت بتحريم لعنة فاعل المختلف فيه أو سوغت الاختلاف فيه ، وذلك الاعتقاد الذي ذكرته لا يدفع الاستدلال بنصوص الوعيد على التقديرين وهذا بين .

ويقال له أيضاً : ليس مقصودنا بهذا الوجه تحقيق تناول الوعيد لمحل الخلاف ، وانما المقصود تحقيق الاستدلال بحديث الوعيد على محل الخلاف ، والحديث أفاد حكمين : التحريم والوعيد ، وما ذكرته إنما يتعرض لنفي دلالته على الوعيد فقط ، والمقصود هنا انما هو بيان دلالته على التحريم ، فاذا التزمت أن الأحاديث المتوعدة للاعن لا تتناول لعناً مختلفاً فيه : لم يبق في اللعن المختلف فيه دليل على تحريمه ، وما نحن فيه من اللعن المختلف فيه كما تقدم فاذا لم يكن حراماً كان جائزاً .

أو يقال : فاذا لم يقم دليل على تحريمه لم يجز اعتقاد تحريمه والمقتضى لجوازه قائم ، وهي الأحاديث اللاعنة لمن فعل هذا ، وقد اختلف العلماء في جواز لعنته ، ولا دليل على تحريم لعنته على هذا التقدير ، فيجب العمل بالدليل المقتضى لجواز لعنته السالم عن المعارض .

وهذا يبطل السؤال : فقد دار الأمر على السائل من جهة أخرى وإنما جاء هذا الدور الآخر لأن عامة النصوص المحرمة للعن متضمنة للوعيد ، فان لم يجز الأستدلال بنصوص الوعيد على محل الخلاف لم يجز الاستدلال بها على لعن مختلف فيه كما تقدم .

ولو قال : انا استدل على تحريم هذه اللعنة بالاجماع .

قيل له : الاجماع منعقد على تحريم لعنة معين من أهل الفضل ،

أما لعنة الموصوف فقد عرفت الخلاف فيه ، وقد تقدم ان لعنة الموصوف لا تستلزم إصابة كل واحد من أفراده إلا اذا وجدت الشروط وارتفعت الموانع ، وليس الأمر كذلك .

ويقال له أيضاً : كل ما تقدم من الأدلة الدالة على منع حمل هذه الأحاديث على محل الوفاق ترد هنا ، وهي تبطل هذا السؤال هنا كما أبطلت أصل السؤال ، وليس هذا من باب جعل الدليل مقدمة من مقدمات دليل آخر حتى يقال : هذا مع التطويل ، انما هو دليل واحد إذ المقصود منه أن نبين أن المحذور الذي ظنوه هو لازم على التقديرين فلا يكون محذوراً ، فيكون دليل واحد قد دل على إرادة محل الخلاف من النصوص ؛ وعلى انه لا محذور فى ذلك ، وليس بمستنكر ان يكون الدليل على مطلوب مقدمة فى دليل مطلوب آخر وان كان المطلوبان متلازمين .

(الحادي عشر) : ان العلماء متفقون على وجوب العمل بأحاديث الوعيد فيما اقتضته من التحريم ، فانما خالف بعضهم فى العمل بآحادها فى الوعيد خاصة ، فاما فى التحريم فليس فيه خلاف معتد محتسب ، وما زال العلماء من الصحابة والتابعين والفقهاء بعدهم رضي الله عنهم أجمعين فى خطابهم وكتابهم يحتجون بها فى موارد الخلاف وغيره ، بل إذا كان فى الحديث وعيد كان ذلك أبلغ فى اقتضاء التحريم على ماتعرفه

القلوب ، وقد تقدم أيضاً التنبيه على رجحان قول من يعمل بها فى الحكم واعتقاد الوعيد ، وانه قول الجمهور ؛ وعلى هذا فلا يقبل سؤال مخالف الجماعة .

(الثانى عشر) : ان نصوص الوعيد من الكتاب والسنة كثيرة جداً ، والقول بموجبها واجب على وجه العموم والاطلاق من غير ان يعين شخص من الأشخاص ، فيقال : هذا ملعون ومغضوب عليه أو مستحق للنار ، لاسيما ان كان لذلك الشخص فضائل وحسنات ؛ فان من سوى الأنبياء تجوز عليهم الصغائر والكبائر ، مع امكان ان يكون ذلك الشخص صديقاً أو شهيداً أو صالحاً ؛ لما تقدم أن موجب الذنب يتخلف عنه بتوبة أو استغفار ، أو حسنات ماحية أو مصائب مكفرة ، أو شفاعة ، أو لمحض مشيئته ورحمته .

فاذا قلنا بموجب قوله تعالى : (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً) ، وقوله تعالى : (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها وله عذاب مهين) ، وقوله تعالى : (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم ان الله كان بكم رحيماً ، ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً ، وكان ذلك على الله يسيراً) إلى غير ذلك من آيات الوعيد . أو قلنا بموجب قوله

صلى الله عليه وسلم : « لعن الله من شرب الخمر أو عق والديه ، أو من غير منار الأرض ، أو لعن الله السارق ، أو لعن الله آكل الربا وموكله وشاهديه وكاتبه ، أو لعن الله لاوي الصدقة والمعتدى فيهـا ، أو من أحدث فى المدينة حدثاً ، أو آوى محدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، أو من جر ازاره بطرا لم ينظر الله إليه يوم القيامة أو لا يدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال ذرة من كبر ؛ ومن غشنا فليس منا . أو من ادعى إلى غير أبيه او تولى غير مواليه فالجنة عليه حرام ، أو من حلف على يمين كاذبة ليقتطع بها مال امرىء مسلم لقي الله وهو عليه غضبان ، أو من استحل مال امرىء مسلم بيمين كاذبة فقد أوجب الله له النار وحرم عليه الجنة ، أو لا يدخل الجنة قاطع » ، الى غير ذلك من احاديث الوعيد . لم يجز ان نعين شخصاً ممن فعل بعض هذه الأفعال ، ونقول : هذا المعين قد اصابه هذا الوعيد ؛ لامكان التوبة وغيرها من مسقطات العقوبة ، ولم يجز أن نقول : هذا يستلزم لعن المسلمين ؛ ولعن أمة محمد صلى الله عليه وسلم او لعن الصديقين او الصالحين ؛ لأنه يقال : الصديق والصالح متى صدرت منه بعض هذه الأفعال فلا بد من مانع يمنع لحوق الوعيد به مع قيام سببه ، ففعل هذه الأمور ممن يحسب انها مباحة باجتهاد او تقليد او نحو ذلك : غايته ان يكون نوعا من أنواع الصديقين الذين امتنع لحوق الوعيد بهم لمانع ، كما امتنع لحوق الوعيد به لتوبة

او حسنات ماحية ، او غير ذلك .

واعلم ان هذه السبيل هي التي يجب سلوكها ؛ فان ما سواها طريقان خبيثان :

احدهما : القول بلحوق الوعيد لكل فرد من الأفراد بعينه ، ودعوى ان هذا عمل بموجب النصوص . وهذا أقبح من قول الخوارج المكفرين بالذنوب ، والمعتزلة وغيرهم ، وفساده معلوم بالاضطرار ، وادلته معلومة في غير هذا الموضع .

الثاني : ترك القول والعمل بموجب احاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ ظنا ان القول بموجبها مستلزم للطعن فيما خالفها . وهذا الترك يجر إلى الضلال واللحوق بأهل الكتابين الذين اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله والمسيح ابن مريم ، فان النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لم يعبدوهم ولكن احلوا لهم الحرام فاتبعوهم ، وحرموا عليهم الحلال فاتبعوهم » ، ويفضي الى طاعة المخلوق فى معصية الخالق ، ويفضي إلى قبح العاقبة وسوء التأويل المفهوم من نحوى قوله تعالى : (أطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الأمر منكم ، فان تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير واحسن تأويلا) .

ثم إن العلمــاء يختلفون كثيراً ؛ فان كان كل خبر فيــه تغليظ خالفه مخالف ترك القول بما فيه من التغليظ ، أو ترك العمل به مطلقاً لزم من هذا من المحذور ما هو اعظم مــن ان يوصف : من الكفر والمروق من الدين ، وان لم يكن المحذور من هذا اعظم من الذي قبله لم يكن دونه ، فلا بد ان نؤمن بالكتاب ونتبع ما أنزل الينا من ربنـا جميعه ، ولا نؤمن ببعض الكتاب ونكفر ببعض ، وتلين قلوبنا لاتباع بعض السنة وتنفر عن قبول بعضها بحسب العادات والاهواء ، فان هذا خروج عن الصراط المستقيم إلى صراط المغضوب عليهم والضالين .

والله يوفقنا لما يحبه ويرضاه من القول والعمل فى خير وعافية لنا ولجميع المسلمين. والحمد لله رب العالمين . وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه المنتخبين وازواجـه امهات المؤمنين والتابعين لهم باحسان إلى يوم الدين وسلم تسليما كثيرا .

وسئل :

عن الشيخ عبد القـادر أنه أفضل المشائخ ، والامام أحمـد أنه أفضل الأئمة ، فهل هذا صحيح أم لا ؟

فأجاب :

أما ترجيح بعض الأئمة والمشائخ على بعض ؛ مثل من يرجح إمامه الذي تفقه على مذهبه ؛ أو يرجح شيخه الذي اقتدى به على غـيره ؛ كمن يرجح الشيخ عبد القادر ، او الشيخ أبا مدين ؛ او أحمـد او غيرهم : فهذا الباب أكثر الناس يتكلمون فيه بالظن وما تهوى الأنفس ؛ فانهم لا يعلمون حقيقة مراتب الأئمة والمشائخ ، ولا يقصدون اتباع الحق المطلق ، بل كل إنسان تهوى نفسه أن يرجح متبوعه فيرجحـه بظن يظنه ، وإن لم يكن معه برهان على ذلك ، وقد يفضي ذلك إلى تحاجهم وقتالهم وتفرقهم ، وهذا مما حرم الله ورسوله ، كما قال تعالى : (يا أيها الذين آمنو ! اتقوا الله حـق تقـاته ، ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون ، واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ، واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم

أعداء فألف بين قلوبكم ، فأصبحتم بنعمته إخوانا . وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها ، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون ، ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ، ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ، وأولئك لهم عذاب عظيم . يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) ، قال ابن عباس : تبيض وجوه أهل السنة والجماعة ، وتسود وجوه أهل البدع والفرقة .

فما دخل فى هذا الباب مما نهى الله عنه ورسوله من التعصب والتفرق والاختلاف والتكلم بغير علم : فانه يجب النهي عنه ، فليس لأحد أن يدخل فيما نهى الله عنه ورسوله ، وأما من ترجح عنده فضل إمام على إمام او شيخ على شيخ بحسب اجتهاده ، كما تنازع المسلمون : أيما أفضل الترجيع فى الأذان او تركه ؟ أو إفراد الاقامة او إثنائها ؟ وصلاة الفجر بغلس او الاسفار بها ؟ والقنوت فى الفجر او تركه ؟ والجهر بالتسمية ؛ او المخافتة بها ؛ او ترك قراءتها ؟ ونحو ذلك : فهذه مسائل الاجتهاد التى تنازع فيها السلف والأئمة ، فكل منهم أقر الآخر على اجتهاده ، من كان فيها أصاب الحق فله أجران . ومن كان قد اجتهد فأخطأ فله أجر ، وخطؤه مغفور له ، فمن ترجح عنده تقليد الشافعي ، لم ينكر على من ترجح عنده تقليد مالك ، ومن ترجح عنده تقليد أحمد

لم ينكر على من ترجح عنده تقليد الشافعي ، ونحو ذلك .

ولا أحد فى الاسلام يجيب المسلمين كلهم بجواب عام : أن فلانا أفضل من فلان ، فيقبل منه هذا الجواب ؛ لأنه من المعلوم أن كل طائفة ترجح متبوعها ، فلا تقبل جواب من يجيب بما يخالفها فيه ، كما أن من يرجح قولا او عملا لا يقبل قول من يفتى بخلاف ذلك ، لكن إن كان الرجل مقلدا فليكن مقلدا لمن يترجح عنده أنه أولى بالحق فان كان مجتهداً اجتهد واتبع ما يترجح عنده أنه الحق ، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها ، وقد قال تعالى : (فاتقوا الله ما استطعتم) ، لكن عليه أن لا يتبع هواه ولا يتكلم بغير علم ، قال تعالى : (ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم ، فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم ؟) وقال تعالى (يجادلونك فى الحق بعد ما تبين) ،

وما من إمام إلا له مسائل يترجح فيها قوله على قول غيره ، ولا يعرف هذا التفاضل إلا من خاض فى تفاصيل العلم ، والله أعلم .

وسئل شيخ الاسلام رحمه الله

عن « صحة أصول مذهب أهل المدينة » ، ومنزلة مالك المنسوب إليه مذهبهم فى الامامة والديانة ؛ وضبطه علوم الشريعة ، عند أئمة علماء الأمصار وأهل الثقة والخبرة من سائر الأعصار ؟

فأجاب رضي الله عنه : (١)

الحمد لله . مذهب أهل المدينة النبوية ـــ دار السنة ودار الهجرة ودار النصرة ، اذ فيها سن الله لرسوله محمد صلى الله عليه وسلم سنن الاسلام وشرائعه ، وإليها هاجر المهاجرون الى الله ورسوله ، وبها كان الأنصار (الذين تبوأوا الدار والايمان من قبلهم) ـــ مذهبهم في زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم أصح مذاهب أهل المدائن الاسلامية شرقاً وغرباً ؛ فى الأصول والفروع .

وهذه الأعصار الثلاثة هي أعصار القرون الثلاثة المفضلة ؛ التى

---

(١) تسمى « صحة مذهب اهل المدينة » .

قال فيها النبي صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح من وجوه: « خير القرون القرن الذي بعثت فيهم ؛ ثم الذين يلونهم ؛ ثم الذين يلونهم » فذكر ابن حبان بعد قرنه قرنين بلا نزاع ، وفى بعض الأحاديث الشك فى القرن الثالث بعد قرنه ، وقد روى فى بعضها بالجزم باثبات القرن الثالث بعد قرنه ، فتكون أربعة .

وقد جزم بذلك ابن حبان البستى ونحوه من علماء أهل الحديث في طبقات هذه الأمة فان هذه الزيادة ثابتة فى الصحيح .

أما أحاديث الثلاثة ففي الصحيحين عن عبد الله بن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : « خير أمتى القرن الذين يلونى ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه . ويمينه شهادته » . وفى صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت : سأل رجل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : أي الناس خير ؟ قال : « القرن الذي بعثت فيهم؛ ثم الثاني ؛ ثم الثالث ».

وأما الشك فى الرابع ؛ ففي الصحيحين عن عمران بن حصين ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « ان خيركم قرني ؛ ثم الذين يلونهم ؛ ثم الذين يلونهم » قال عمران : فلا ادري أقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد قرنه مرتين او ثلاثا : « ثم

يكون بعدهم قوم يشهدون ولا يستشهدون ؛ ويخونون ولا يؤتمنون ؛ وينذرون ولا يوفون ، ويظهر فيهم السمن » . وفى لفظ : « خير هذه الأمة القرن الذي بعثت فيهم ؛ ثم الذين يلونهم ؛ ثم الذين يلونهم » الحديث ، وقال فيه : « ويحلفون ولا يستحلفون » .

وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : « خير أمتى القرن الذي بعثت فيهم ؛ ثم الذين يلونهم » — والله أعلم : اذكر الثالث أم لا ؟ — « ثم يخلف قوم يحبون السمانة ، يشهدون قبل أن يستشهدوا » .

وقوله فى هذه الأحاديث : « يشهدون قبل أن يستشهدوا » قد فهم منه طائفة من العلماء ان المراد به اداء الشهادة بالحق قبل أن يطلبها المشهود له ، وحملوا ذلك على ما اذا كان عالماً ؛ جمعاً بين هذا وبين قوله : « الا انبئكم بخير الشهداء : الذي يأتى بشهادته قبل أن يسألها » ، وحملوا الثاني على ان يأتى بها المشهود له فيعرفه بها .

والصحيح أن الذم فى هذه الأحاديث لمن يشهد بالباطل كما جاء في بعض ألفاظ الحديث ، ثم يفشو فيهم الكذب ، حتى يشهد الرجل ولا يستشهد ؛ ولهذا قرن ذلك بالخيانة وبترك الوفاء بالنذر ، وهذه الخصال الثلاثة هي آية المنافق ؛ كما ثبت فى الحديث المتفق عليه عنه

صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال : « آية المنافق ثلاث : اذا حدث كذب ، واذا وعد أخلف ، واذا ائتمن خان » ، وفى لفظ لمسلم : « وان صام وصلى وزعم انه مسلم » ، فذمهم صلى الله تعالى عليه وسلم على ما يفشو فيهم من خصال النفاق ، وبين انهم يسارعون الى الكذب ، حتى يشهد الرجل بالكذب قبل أن يطلب منه ذلك ؛ فانه شر ممن لا يكذب حتى يسأل أن يكذب .

وأما ما فيه ذكر القرن الرابع ، فمثل ما في الصحيحين عن أبي سعيد الخدري ، عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « يأتى على الناس زمان يغزو فئام من الناس فيقال لهم : هل فيكم من رأى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ؟ فيقولون : نعم ! فيفتح لهم ، ثم يغزو فئام من الناس فيقال لهم : هل فيكم من رأى أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ؟ فيقولون : نعم ! فيفتح لهم ، ثم يغزو فئام من الناس فيقال لهم : هل فيكم من رأى أصحاب أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فيقولون : نعم ! فيفتح لهم ثم يغزو فئام من الناس فيقال: هل فيكم من رأى أصحاب أصحاب أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فيقولون : نعم . فيفتح لهم » ولفظ البخاري : « ثم يأتى على الناس زمان يغزو فئام من الناس » ولذلك : قال صلى الله تعالى عليه وسلم فى الثانية والثالثة ، وقال فيها كلها : صحب ولم يقل رأى .

ولمسلم من رواية أخرى : « يأتى عـلى الناس زمان يبعث فيهم البعث فيقولون : انظروا هل تجدون فيكم أحداً مـن أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ؟ فيوجد الرجل فيفتح لهم به . ثم يبعث البعث الثاني فيقولون : هل فيكم من رأى أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ؟ فيقولون : نعم ! فيفتح لهم ، ثم يبعث البعث الثالث فيقولون : انظروا هل ترون فيكم من رأى من رأى أصحاب رسول الله صـلى الله تعالى عليه وسلم ؟ ثم يـكون البعث الرابـع فيقال : انظروا هل ترون فيكم أحداً رأى من رأى أحداً رأى أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ؟ فيوجد الرجل فيفتح لهم به » .

وحديث أبي سعيد هذا يدل على شيئين : على ان صاحب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم هو من رآه مؤمناً به وان قلت صحبته ؛ كما قد نص على ذلك الأئمة أحمد وغيره . وقال مالك : من صحب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سنة او شهراً أو يوماً أو رآه مؤمناً به فهو من أصحابه ، له من الصحبة بقدر ذلك . وذلك ان لفظ الصحبة جنس تحته أنواع ، يقال : صحبه شهراً ؛ وساعة .

وقد بين فى هذا الحديث ان حكم الصحبة يتعـلق بمن رآه مؤمناً به ؛ فانه لا بد من هذا .

وفى الطريق الثانى لمسلم ذكر أربعـة قرون ، ومن أثبت هـذه

الزيادة قال : هذه من ثقة . وتركِ ذكرها فى بقية الأحاديث لا ينفي وجودها ، كما انه لما شك فى حديث أبى هريرة أذكر الثالث ؟ لم يقدح فى سائر الأحاديث الصحيحة التى ثبت فيها القرن الثالث . ومن أنكرها قال فى حديث ابن مسعود الصحيح : اخبر انه بعد القرون الثلاثة يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه ؛ ويمينه شهادته . فيكون ما بعد الثلاثة ذكر بذم . وقد يقال : لا منافاة بين الخبرين ؛ فانه قد يظهر الكذب في القرن الرابع . ومع هذا فيكون فيه من يفتح به لاتصال الرؤية .

وفى القرون التى اثنى عليها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان مذهب أهل المدينة أصح مذاهب أهل المدائن ؛ فانهم كانوا يتأسون بأثر رسول الله صلى الله عليه وسلم اكثر من سائر الأمصار ، وكان غيرهم من أهل الأمصار دونهم في العلم بالسنة النبوية واتباعها ، حتى انهم لا يفتقرون الى نوع من سياسة الملوك . وان افتقار العلماء ومقاصد العباد اكثر من افتقار أهل المدينة ؛ حيث كانوا أغنى من غيرهم عن ذلك كله بما كان عندهم من الآثار النبوية التى يفتقر الى العلم بها واتباعها كل أحد .

ولهذا لم يذهب أحد من علماء المسلمين الى أن اجماع أهل مدينة من المدائن حجة يجب اتباعها غير المدينة . لا فى تلك الاعصار ولا فيما

بعدها لا اجماع أهل مكة ؛ ولا الشام : ولا العراق ؛ ولا غير ذلك من أمصار المسلمين . ومن حكى عن أبى حنيفة أو أحد من اصحابه ان اجماع أهل الكوفة حجة يجب اتباعها على كل مسلم فقد غلط على أبى حنيفة وأصحابه فى ذلك . وأما المدينة فقد تكلم الناس فى اجماع أهلها ، واشتهر عن مالك وأصحابه ان اجماع أهلها حجة ، وان كان بقية الأئمة ينازعونهم فى ذلك .

والكلام انما هو في اجماعهم فى تلك الأعصار المفضلة ، وأما بعد ذلك فقد اتفق الناس على ان اجماع أهلها ليس بحجة ، اذ كان حينئذ فى غيرها من العلماء ما لم يكن فيها ، لاسيما من حين ظهر فيها الرفض ، فان أهلها كانوا متمسكين بمذهبهم القديم ، منتسبين الى مذهب مالك الى أوائل المائة السادسة ، او قبل ذلك ، او بعد ذلك ، فانهم قدم إليهم من رافضة المشرق من أهل قاشان وغيرهم من أفسد مذهب كثير منهم ، لا سيما المنتسبون منهم الى العترة النبوية ، وقدم عليهم بكتب أهل البدع المخالفة للكتاب والسنة ، وبذل لهم أموالا كثيرة ، فكثرت البدعة فيها من حينئذ .

فاما الاعصار الثلاثة المفضلة فلم يكن فيها بالمدينة النبوية بدعة ظاهرة ألبتة ، ولا خرج منها بدعة فى اصول الدين ألبتة كما خرج من سائر الامصار ، فان الامصار الكبار التى سكنها اصحاب رسول الله صلى الله

تعالى عليه وسلم . وخرج منها العلم والايمان خمسة : الحرمان ، والعراقان ، والشام ؛ منها خرج القرآن والحديث والفقه والعبادة وما يتبع ذلك من امور الاسلام .

وخرج من هذه الامصار بدع أصولية غير المدينة النبوية .

فالكوفة خرج منها التشيع والارجاء ، وانتشر بعد ذلك فى غيرها .

والبصرة خرج منها القدر والاعتزال والنسك الفاسد ، وانتشر بعد ذلك في غيرها .

والشام كان بها النصب والقدر .

وأما التجهم فانما ظهر من ناحية خراسان ، وهو شر البدع .

وكان ظهور البدع بحسب البعد عن الدار النبوية ، فلما حدثت الفرقة بعد مقتل عثمان ظهرت بدعة الحرورية ، وتقدم بعقوبتها الشيعة من الأصناف الثلاثة الغالية ، حيث حرقهم علي بالنار ، والمفضلة حيث تقدم بجلدهم ثمانين ، والسبائية حيث توعدهم وطلب أن يعاقب ابن سبأ بالقتل أو بغيره فهرب منه .

ثم فى أواخر عصر الصحابة حدثت القدرية فى آخر عصر ابن عمر ،

وابن عباس ؛ وجابر ؛ وأمثالهم من الصحابة .

وحدثت المرجئة قريباً من ذلك .

وأما الجهمية فانما حدثوا فى أواخر عصر التابعين ، بعد موت عمر ابن عبد العزيز ، وقد روى انه انذر بهم ، وكان ظهور جهم بخراسان فى خلافة هشام بن عبد الملك ، وقد قتل المسلمون شيخهم الجعد بن درهم قبل ذلك ، ضحى به خالد بن عبد الله القسري وقال : يا أيها الناس ! ضحوا تقبل الله ضحاياكم ، فاني مضح بالجعد بن درهم ، إنه زعم أن الله لم يتخذ ابراهيم خليلا ولم يكلم موسى تكليما ، تعالى الله عما يقول الجعد بن درهم علواً كبيراً ، ثم نزل فذبحه . وقد روى ان ذلك بلغ الحسن البصري وأمثاله من التابعين فشكروا ذلك .

وأما المدينة النبوية فكانت سليمة من ظهور هذه البدع ، وإن كان بها من هو مضمر لذلك فكان عندهم مهانا مذموما ؛ اذ كان بها قوم من القدرية وغيرهم ، ولكن كانوا مذمومين مقهورين ، بخلاف التشيع والارجاء بالكوفة ، والاعتزال وبدع النساك بالبصرة ، والنصب بالشام ؛ فانه كان ظاهراً .

وقد ثبت فى الصحيح عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان

الدجال لا يدخلها . وفي الحكاية المعروفة ان عمرو بن عبيد وهو رأس المعتزلة مر بمن كان يناجي سفيان الثوري ولم يعلم انه سفيان ، فقال عمرو لذلك الرجل : من هذا ؟ فقال : هذا سفيان الثوري ، او قال : من أهل الكوفة ، قال : لو علمت بذلك لدعوته إلى رأيي ، ولكن ظننته من هؤلاء المدنيين الذين يجيئونك من فوق ، ولم يزل العلم والايمان بها ظاهراً الى زمن أصحاب مالك وهم أهل القرن الرابع ؛ حيث اخذ ذلك القرن عن مالك وأهل طبقته ، كالثوري ؛ والأوزاعي ؛ والليث ابن سعد ؛ وحماد بن زيد ؛ وحماد بن سلمة ؛ وسفيان بن عيينة ؛ وأمثالهم . وهؤلاء أخذوا عن طوائف من التابعين ، وأولئك اخذوا عمن ادركوا من الصحابة .

والكلام في اجماع أهل المدينة فى تلك الاعصار .

والتحقيق في « مسألة اجماع أهل المدينة » ان منه ما هو متفق عليه بين المسلمين ؛ ومنه ماهو قول جمهور أئمة المسلمين ؛ ومنه مالا يقول به الا بعضهم .

وذلك ان اجماع أهل المدينة على أربع مراتب .

« الاولى » ما يجري مجرى النقل عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ،

مثل نقلهم لمقدار الصاع والمد ؛ وكترك صدقة الخضراوات والأحباس ، فهذا مما هو حجة باتفاق العلماء . أما الشافعي وأحمد واصحابهما فهذا حجة عندهم بلا نزاع ، كما هو حجة عند مالك . وذلك مذهب ابي حنيفة واصحابه .

قال ابو يوسف — رحمه الله ، وهو اجل اصحاب ابي حنيفة ، وأول من لقب قاضي القضاة — لما اجتمع بمالك وسأله عن هذه المسائل ، وأجابه مالك بنقل أهل المدينة المتواتر ، رجع أبو يوسف الى قوله ، وقال : لو رأى صاحبي مثل ما رأيت لرجع مثل ما رجعت . فقد نقل ابو يوسف ان مثل هذا النقل حجة عند صاحبه أبي حنيفة كما هو حجة عند غيره ، لكن أبو حنيفة لم يبلغه هذا النقل ، كما لم يبلغه ولم يبلغ غيره من الأئمة كثير من الحديث ، فلا لوم عليهم فى ترك مالم يبلغهم علمه . وكان رجوع أبي يوسف الى هذا النقل كرجوعه إلى أحاديث كثيرة اتبعها هو وصاحبه محمد ، وتركا قول شيخهما ؛ لعلمهما بان شيخهما كان يقول : ان هذه الاحاديث أيضاً حجة إن صحت لكن لم تبلغه .

ومن ظن بأبي حنيفة أو غيره من أئمة المسلمين انهم يتعمدون مخالفة الحديث الصحيح لقياس أو غيره فقد أخطأ عليهم ، وتكلم اما بظن وإما بهوى ، فهذا أبو حنيفة يعمل بحديث التوضي بالنبيذ فى

السفر مخالفة للقياس ، وبحديث القهقهة في الصلاة مع مخالفته للقياس ؛ لاعتقاده صحتها ، وان كان أئمة الحديث لم يصححوها .

وقد بينا هذا في رسالة « رفع الملام عن الأئمة الأعلام » ، وبينا ان أحداً من أئمة الاسلام لا يخالف حديثا صحيحاً بغير عذر ، بل لهم نحو من عشرين عذراً ، مثل ان يكون احدهم لم يبلغه الحديث ؛ او بلغه من وجه لم يثق به ، أو لم يعتقد دلالته على الحكم ؛ او اعتقد ان ذلك الدليل قد عارضه ما هو أقوى منه كالناسخ : او ما يدل على الناسخ ، وأمثال ذلك . والاعذار يكون العالم فى بعضها مصيبا فيكون له اجران ، ويكون فى بعضها مخطئاً بعد اجتهاده فيثاب على اجتهاده وخطؤه مغفور له ؛ لقوله تعالى : (ربنا ! لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا) ، وقد ثبت فى الصحيح ان الله استجاب هذا الدعاء وقال : « قد فعلت » ، ولأن العلماء ورثة الانبياء .

وقد ذكر الله عن داود وسليمان انهما حكما فى قضية ، وأنه فهمها احدهما ؛ ولم يعب الآخر ؛ بل اثنى على كل واحد منهما بانه آتاه حكما وعلما . فقال : (وداود وسليمان اذ يحكمان فى الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين . ففهمناها سليمان ، وكلا آتينا حكما وعلما) .

وهذه الحكومة تتضمن مسألتين تنازع فيهما العلماء : مسألة نفش الدواب في الحرث بالليل ، وهو مضمون عند جمهور العلماء ؛ كمالك ، والشافعي ، وأحمد . وأبو حنيفة لم يجعله مضمونا . والثانى ضمان بالمثل والقيمة ، وفى ذلك نزاع فى مذهب الشافعي واحمد وغيرهما .

والمأثور عن أكثر السلف فى نحو ذلك يقتضي الضمان بالمثل إذا امكن كما قضى بــه سليمان ، وكثير من الفقهاء لا يضمنون ذلك إلا بالقيمة . كالمعروف من مذهب أبى حنيفة والشافعي واحمد .

والمقصود هنا : ان عمل اهل المدينة الذي يجرى مجرى النقل حجة باتفاق المسلمين ، كما قال مالك لأبي يوسف ــ لما سأله عن الصاع والمد ، وأمر أهل المدينة باحضار صيعانهم ، وذكروا له ان اسنادها عن اسلافهم ــ أترى هؤلاء يا أبا يوسف يكذبون ؟ قال : لا والله ما يكذبون ، فانا حررت هذه الصيعان فوجدتها خمسة أرطال وثلث بأرطالكم يا أهل العراق . فقال : رجعت إلى قولك يا ابا عبد الله . ولو رأى صاحبي ما رأيت لرجع كما رجعت . وسأله عن صدقة الخضراوات فقال : هذه مباقيل اهل المدينة لم يؤخذ منها صدقة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أبي بكر ولا عمر رضي الله عنهما ، يعنى : وهي تنبت فيها الخضراوات . وسأله عن الاحباس فقال : هذا حبس فلان ، وهذا حبس فلان . يذكر لبيان الصحابة . فقال ابو يوسف في كل منها :

قد رجعت يا ابا عبد الله ، ولو رأى صاحبي ما رأيت لرجع كما رجعت .

وابو يوسف ومحمد وافقا بقية الفقهاء فى انه ليس في الخضراوات صدقة ، كمذهب مالك والشافعي وأحمد ، وفى انه ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ، كمذهب هؤلاء ، وان الوقف عنده لازم ، كمذهب هؤلاء .

وانما قال مالك : ارطالكم يا أهل العراق ؛ لانه لما انقرضت الدولة الأموية وجاءت دولة ولد العباس قريباً ؛ فقام أخوه ابو جعفر الملقب بالمنصور فبنى بغداد فجعلها دار ملكه ، وكان ابو جعفر يعلم أن أهل الحجاز حينئذ كانوا اعنى بدين الاسلام من أهل العراق ، ويروى انه قال ذلك لمالك او غيره من علماء المدينة ، قال : نظرت فى هذا الأمر فوجدت أهل العراق اهل كذب وتدليس ؛ — او نحو ذلك — ووجدت اهل الشام انما هم اهل غزو وجهاد ، ووجدت هذا الأمر فيكم . ويقال : انه قال لمالك : انت اعلم اهل الحجاز ؛ او كما قال .

فطلب ابو جعفر علماء الحجاز ان يذهبوا الى العراق ، وينشروا العلم فيه ، فقدم عليهم هشام بن عروة ؛ ومحمد بن اسحق ؛ ويحيى بن

سعيد الأنصاري ؛ وربيعة بن ابي عبد الرحمن ؛ وحنظلة بن ابى سفيان الجمحي ؛ وعبد العزيز بن ابى سلمة الماجشون ، وغير هؤلاء . وكان ابو يوسف يختلف فى مجالس هؤلاء ويتعلم منهم الحديث ، واكثر عمن قدم من الحجاز ؛ ولهذا يقال فى اصحاب ابى حنيفة : ابو يوسف اعلمهم بالحديث ؛ وزفر اطردهم للقياس . والحسن بن زياد اللؤلؤي اكثرهم تفريعا ، ومحمد أعلمهم بالعربية والحساب ؛ وربما قيل اكثرهم تفريعا ، فلما صارت العراق دار الملك واحتاج الناس الى تعريف أهلها بالسنة والشريعة غير المكيال الشرعي برطل اهل العراق ، وكان رطلهم بالحنطة الثقيلة والعدس اذ ذاك تسعين مثقالا : مائة وثمانية وعشرون درهما واربعة اسباع الدرهم . فهذا هو المرتبة الأولى لاجماع اهل المدينة ، وهو حجة باتفاق المسلمين .

« المرتبة الثانية » العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان بن عفان ، فهذا حجة فى مذهب مالك ، وهو المنصوص عن الشافعي ، قال في رواية يونس بن عبد الأعلى : إذا رأيت قدماء أهل المدينة على شيء فلا تتوقف في قلبك ريبا انه الحق . وكذا ظاهر مذهب احمد ان ما سنه الخلفاء الراشدون فهو حجة يجب اتباعها ، وقال احمد : كل بيعة كانت في المدينة فهي خلافة نبوة . ومعلوم ان بيعة ابي بكر وعمر وعثمان كانت بالمدينة ، وكذلك بيعة علي كانت بالمدينة ثم خرج منها ، وبعد ذلك لم يعقد بالمدينة بيعة .

وقد ثبت فى الحديث الصحيح حديث العرباض بن سارية عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي ، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ ، واياكم ومحدثات الامور ؛ فان كل بدعة ضلالة » .

وفى السنن من حديث سفينة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « خلافة النبوة ثلاثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا » .

فالمحكي عن أبي حنيفة يقتضي ان قول الخلفاء الراشدين حجة وما يعلم لأهل المدينة عمل قديم على عهد الخلفاء الراشدين مخالف لسنة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم .

و « المرتبة الثالثة » اذا تعارض فى المسألة دليلان كحديثين وقياسين جهل ايهما ارجح ، واحدهما يعمل به اهل المدينة : ففيه نزاع . فمذهب مالك والشافعي انه يرجح بعمل اهل المدينة . ومذهب ابى حنيفة انه لا يرجح بعمل اهل المدينة .

ولاصحاب احمد وجهان : احدهما ــ وهو قول القاضي ابى يعلى وابن عقيل ــ انه لا يرجح ، والثانى ــ وهو قول ابى الخطاب وغيره ــ انه يرجح به ، قيل : هذا هو المنصوص عن احمد . ومن كلامه قال : اذا رأى اهل المدينة حديثاً وعملوا به فهو الغاية . وكان يفتى على مذهب اهل

المدينة ويقدمه على مذهب أهل العراق تقريرا كثيرا ، وكان يدل المستفتى على مذاهب اهل الحديث ومذهب اهل المدينة ، ويدل المستفتى على اسحق ، وابي عبيد وابى ثور ، ونحوهم من فقهاء أهل الحديث ، ويدله على حلقة المدنيين حلقة ابى مصعب الزهري ونحوه . وابو مصعب هو آخر من مات من رواة الموطأ عن مالك ، مات بعد احمد بسنة ، سنة اثنتين واربعين ومائتين ، وكان احمد يكره ان يرد على أهل المدينة كما يرد على أهل الرأي ، ويقول : انهم اتبعوا الآثار .

فهذه مذاهب جمهور الأئمة توافق مذهب مالك فى الترجيح لأقوال أهل المدينة .

واما « المرتبة الرابعة » فهي العمل المتأخر بالمدينة . فهذا هل هو حجة شرعية يجب اتباعه أم لا ؟ فالذي عليه أئمة الناس أنه ليس بحجة شرعية . هذا مذهب الشافعي وأحمد وأبى حنيفة وغيرهم . وهو قول المحققين من اصحاب مالك ، كما ذكر ذلك الفاضل عبد الوهاب فى كتابه « اصول الفقه » وغيره ، ذكر ان هذا ليس اجماعا ولا حجة عند المحققين من اصحاب مالك . وربما جعله حجة بعض اهل المغرب من اصحابه ، وليس معه للأئمة نص ولا دليل ، بل هم أهل تقليد .

قلت : ولم أر في كلام مالك ما يوجب جعل هذا حجة ، وهو فى الموطأ انما يذكر الأصل المجمع عليه عندهم ، فهو يحكي مذهبهم . وتارة

يقول : الذي لم يزل عليه اهل العلم ببلدنا يصير الى الاجماع القديم ، وتارة لا يذكر .

ولو كان مالك يعتقد ان العمل المتأخر حجة يجب على جميع الأمة اتباعها وان خالفت النصوص لوجب عليه ان يلزم الناس بذلك حد الامكان ، كما يجب عليه ان يلزمهم اتباع الحديث والسنة الثابتة التى لا تعارض فيها وبالاجماع . وقد عرض عليه الرشيد او غيره ان يحمل الناس على موطأه فامتنع من ذلك ، وقال ان اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تفرقوا فى الامصار ، وإنما جمعت علم اهل بلدي ، او كما قال .

واذا تبين ان اجماع اهل المدينة تفاوت فيه مذاهب جمهور الأئمة ، علم بذلك ان قولهم : اصح اقوال اهل الامصار رواية ورأيا ، وانه تارة يكون حجة قاطعة ، وتارة حجة قوية . وتارة مرجحاً للدليل ، اذ ليست هذه الخاصية لشيء من امصار المسلمين .

ومعلوم ان من كان بالمدينة من الصحابة هم خيار الصحابة ، اذ لم يخرج منها احد قبل الفتنة إلا وأقام بها من هو افضل منه ، فانه لما فتح الشام والعراق وغيرها ارسل عمر بن الخطاب — رضي الله عنه — الى الامصار من يعلمهم الكتاب والسنة . فذهب الى العراق عبد الله

ابن مسعود ، وحذيفة بن اليمان ، وعمار بن ياسر ، وعمران بن حصين وسلمان الفارسي ، وغيرهم . وذهب الى الشام معـاذ بن جبل ، وعبادة ابن الصامت ، وأبو الدرداء ، وبلال بن رباح ، وأمثالهم . وبقي عنده مثل عثمان ، وعلي ، وعبد الرحمـن بن عوف ، ومثل ابى بن كعب ، ومحمد بن مسلمة ، وزيد بن ثابت ، وغيرهم .

وكان ابن مسعود ــ وهو اعلم من كان بالعراق مـن الصحابة إذ ذاك ــ يفتى بالفتيا ، ثم يأتى المدينة فيسأل علماء اهل المدينة ، فيردونه عن قوله فيرجع إليهم ، كما جرى فى مسألة امهات النساء ، لما ظن ابن مسعود ان الشرط فيها وفي الربيبة ، وانه اذا طلق امرأنه قبل الدخول حلت امها كما تحل ابنتهـا ، فلما جاء الى المدينة وسأل عـن ذلك اخبره علماء الصحابة ان الشرط فى الربيبة دون الامهات . فرجع الى قولهم ، وامر الرجل بفراق امرأته بعد ما حملت .

وكان اهل المدينة فيما يعملون : اما ان يكون سنة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسـلم ؛ واما ان يرجعوا إلى قضايا عمر بن الخطاب ويقال : إن مالـكا اخذ جل الموطأ عن ربيعة ، وربيعة عن سعيد بن المسيب ؛ وسعيد بن المسيب عن عمر ؛ وعمر محـدث . وفى الترمذي عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « لو لم ابعث فيكـم لبعث فيكم عمر ! » ، وفي الصحيحين عنه صلى الله تعالى عليه وسلم انه

قال : « كان فى الأمم قبلكم محدثون ، فان يكن فى امتى احد فعمر » وفي السنن عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال : « اقتدوا باللذين من بعدي : ابي بكر وعمر » .

وكان عمر يشاور اكابر الصحابة : كعثمان ، وعلي ، وطلحة ، والزبير ؛ وسعد ، وعبد الرحمن ؛ وهم اهل الشورى ؛ ولهذا قال الشعبي انظروا ما قضى به عمر ؛ فانه كان يشاور . ومعلوم ان ما كان يقضي او يفتى به عمر ويشاور فيه هؤلاء ارجح مما يقضي او يفتى به ابن مسعود او نحوه ؛ رضي الله عنهم أجمعين .

وكان عمر فى مسائل الدين والأصول والفروع إنما يتبع ما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان يشاور علياً وغيره من أهل الشورى ، كما شاوره في المطلقة المعتدة الرجعية فى المرض إذا مات زوجها : هل ترث ؟ وأمثال ذلك .

فلما قتل عثمان وحصلت الفتنة والفرقة . وانتقل علي إلى العراق ، هو وطلحة والزبير ، لم يكن بالمدينة من هو مثل هؤلاء ، ولكن كان بها من الصحابة مثل سعد بن أبي وقاص ، وأبي أيوب ؛ ومحمد بن مسلمة ؛ وأمثالهم من هو أجل ممن مع علي من الصحابة .

فأعلم من كان بالكوفة من الصحابة علي وابن مسعود ، وعلي كان

بالمدينة إذ كان بها عمر وعثمان وابن مسعود ، وهو نائب عمر وعثمان ، ومعلوم ان عليا مع هؤلاء أعظم علما وفضلا من جميع من معه من أهل العراق ، ولهذا كان الشافعي يناظر بعض أهل العراق فى الفقه محتجا على المناظر بقول علي وابن مسعود. فصنف الشافعي « كتاب اختلاف علي وعبد الله » يبين فيه ما تركه المناظر وغيره من أهل العلم من قولهما. وجاء بعده محمد بن نصر المروزي فصنف فى ذلك أكثر مما صنف الشافعي ، قال : انكم وسائر المسلمين تتركون قوليهما لما هو راجح من قوليهما ، وكذلك غيركم يترك ذلك لما هو راجح منه .

ومما يوضح الأمر في ذلك : ان سائر امصار المسلمين غير الكوفة كانوا منقادين لعلم أهل المدينة ، لا يعدون أنفسهم اكفاءهم في العلم ، كأهل الشام ومصر ، مثل الأوزاعي ومن قبله وبعده من الشاميين ، ومثل الليث بن سعد ومن قبل ومن بعد من المصريين ، وان تعظيمهم لعمل أهل المدينة واتباعهم لمذاهبهم القديمة ظاهر بين. وكذلك علماء أهل البصرة ، كايوب ، وحماد بن زيد ، وعبد الرحمن بن مهدي ، وأمثالهم.

ولهذا ظهر مذهب أهل المدينة في هذه الأمصار ، فان أهل مصر صاروا نصرة لقول أهل المدينة ، وهم اجلاء أصحاب مالك المصريين ، كابن وهب ، وابن القاسم ، وأشهب ، وعبد الله بن الحكم. والشاميون

مثل الوليد بن مسلم ؛ ومروان بن محمد : وأمثالهم ؛ لهم روايات معروفة عن مالك .

وأما أهل العراق كعبد الرحمن بن مهدي ، وحماد بن زيد : ومثل اسماعيل بن اسحق القاضي ، وأمثالهم ؛ كانوا على مذهب مالك ؛ وكانوا قضاة القضاة ، واسماعيل ونحوه كانوا من أجل علماء الاسلام .

وأما الكوفيون بعد الفتنة والفرقة يدعون مكافاة أهل المدينة ، واما قبل الفتنة والفرقة فقد كانوا متبعين لأهل المدينة ومنقادين لهم ، لا يعرف قبل مقتل عثمان ان أحدا من أهل الكوفة او غيرها يدعى أن أهل مدينته أعلم من أهل المدينة ، فلما قتل عثمان وتفرقت الأمة وصاروا شيعا ظهر من أهل الكوفة من يساوى بعلماء أهل الكوفة علماء أهل المدينة .

ووجه الشبهة في ذلك أنه ضعف أمر المدينة لخروج خلافة النبوة منها ، وقوي أمر أهل العراق لحصول علي فيها ، لكن ما فيه الكلام من مسائل الفروع والأصول قد استقر فى خلافة عمر . ومعلوم ان قول أهل الكوفة مع سائر الأمصار قبل الفرقة اولى من قولهم وحديثهم بعد الفرقة ، قال عبيدة السلماني قاضى علي – رضي الله عنه – رأيك مع عمر فى الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك في الفرقة .

ومعلوم أنه كان بالكوفة من الفتنة والتفرق ما دل عليه النص والاجماع ، لقول النبي صلى الله عليه وسلم : « الفتنة من هنا ؛ الفتنة من هنا ؛ الفتنة من هنا ؛ من حيث يطلع قرن الشيطان » ، وهذا الحديث قد ثبت عنه في الصحيح من غير وجه .

ومما يوضح الأمر فى ذلك أن العلم : إما رواية ، واما رأى ، وأهل المدينة أصح أهل المدن رواية ورأيا . وأما حديثهم فاصح الأحاديث ، وقد اتفق أهل العلم بالحديث على أن أصح الأحاديث أحاديث أهل المدينة ، ثم أحاديث أهل البصرة ، وأما أحاديث أهل الشام فهي دون ذلك ؛ فانه لم يكن لهم من الاسناد المتصل وضبط الألفاظ ما لهؤلاء ، ولم يكن فيهم — يعنى أهل المدينة ؛ ومكة ، والبصرة ؛ والشام — من يعرف بالكذب ، لكن منهم من يضبط ومنهم من لا يضبط .

وأما أهل الكوفة فلم يكن الكذب فى أهل بلد أكثر منه فيهم ففي زمن التابعين كان بها خلق كثيرون منهم معروفون بالكذب ، لا سيما الشيعة ، فانهم أكثر الطوائف كذباً باتفاق أهل العلم ؛ ولاجل هذا يذكر عن مالك وغيره من أهل المدينة انهم لم يكونوا يحتجون بعامة أحاديث أهل العراق ؛ لانهم قد علموا ان فيهم كذابين ، ولم يكونوا يميزون بين الصادق والكاذب ، فاما إذا علموا صدق الحديث فانهم يحتجون به ، كما روى مالك عن ايوب السختيانى وهو عراقي ، فقيل

له [فى] ذلك فقال : ما حدثتكم عن أحد إلا وابوب افضل منه ، او نحو هذا .

وهذا القول هو القول القديم للشافعي ، حتى روى انه قيل له : إذا روى سفيان ، عن منصور عن علقمة ، عن عبد الله حديثا لا يحتج به ، فقال : ان لم يكن له أصل بالحجاز وإلا فلا ، ثم ان الشافعي رجع عن ذلك ، وقال لاحمد بن حنبل : انتم أعلم بالحديث منا ، فاذا صح الحديث فأخبرني به حتى أذهب إليه ، شاميا كان او بصريا او كوفياً ولم يقل مكياً او مدنياً لانه كان يحتج بهذا قبل .

واما علماء اهل الحديث كشعبة ويحيى بن سعيد واصحاب الصحيح والسنن فكانوا يميزون بين الثقات الحفاظ وغيرهم فيعلمون من بالكوفة والبصرة من الثقات الذين لا ريب فيهم ، وان فيهم من هو أفضل من كثير من اهل الحجاز ، ولا يستريب عالم فى مثل اصحاب عبد الله ابن مسعود ، كعلقمة ؛ والاسود ؛ وعبيدة السلمانى ؛ والحارث التيمي ، وشريح القاضي ، ثم مثل إبراهيم النخعي ؛ والحكم بن عتيبة ، وامثالهم من اوثق الناس واحفظهم . فلهذا صار علماء اهل الاسلام متفقين على الاحتجاج بما صححه اهل العلم بالحديث من اي مصر كان . وصنف ابو داود السجستانى مفاريد اهل الامصار يذكر فيه ما انفرد اهل كل مصر من المسلمين من أهل العلم بالسنة .

واما الفقه والرأي فقد علم ان اهل المدينة لم يكن فيهم من ابتدع بدعة في اصول الدين ، ولما حدث الكلام في الرأي فى اوائل الدولة العباسية ، وفرع لهم ربيعة بن هرمز فروعا ، كما فرع عثمان البستى وامثاله بالبصرة ، وابو حنيفة وامثاله بالكوفة ، وصار فى الناس من يقبل ذلك ، وفيهم من يرد ، وصار الرادون لذلك مثل هشام بن عروة ، وابي الزناد ، والزهري ، وابن عيينة وامثالهم ؛ فان ردوا ما ردوا من الرأي المحدث بالمدينة فهم للرأي المحدث بالعراق اشد رداً ، فلم يكن اهل المدينة اكثر من اهل العراق فيما لا يحمد وهم فوقهم فيما يحمدونه وبهذا يظهر الرجحان .

واما ما قال هشام بن عروة : لم يزل امر بني اسرائيل معتدلا حتى فشى فيهم المولدون : ابناء سبايا الامم فقالوا فيهم بالرأي ، فضلوا واضلوا . قال ابن عيينة : فنظرنا فى ذلك فوجدنا ما حدث من الرأي انما هو من المولدين ابناء سبايا الامم ، وذكر بعض من كان بالمدينة وبالبصرة وبالكوفة ، والذين بالمدينة احمد عند هذا ممن بالعراق من اهل المدينة .

ولما قال مالك — رضي الله عنه — عن احدى الدولتين انهم كانوا اتبع للسنن من الدولة الاخرى ، قال ذلك لأجل ما ظهر بمقاربتها من الحدثان ، لأن اولئك اولى بالخلافة نسبا وقرناً .

وقد كان المنصور والمهدي والرشيد — وهم سادات خلفاء بني العباس — يرجحون علماء الحجاز وقولهم على علماء اهل العراق ، كما كان خلفاء بني امية يرجحون اهل الحجاز على علماء اهل الشام ، ولما كان فيهم من لم يسلك هذا السبيل بل عدل الى الآراء المشرقية كثر الأحداث فيهم وضعفت الخلافة .

ثم ان بغداد انما صار فيها من العلم والايمان ما صار وترجحت على غيرها بعد موت مالك وامثاله من علماء اهل الحجاز : وسكنها من افشى السنة بها واظهر حقائق الاسلام ، مثل احمد بن حنبل ، وابى عبيد ، وامثالهما من فقهاء اهل الحديث ، ومن ذلك الزمان ظهرت بها السنة فى الأصول والفروع ، وكثر ذلك فيها وانتشر منها الى الامصار ، وانتشر ايضاً من ذلك الوقت في المشرق والمغرب ، فصار في المشرق مثل اسحاق بن ابراهيم بن راهويه واصحابه واصحاب عبد الله بن المبارك ، وصار الى المغرب من علم اهل المدينة ما نقل اليهم من علماء الحديث ، فصار فى بغداد وخراسان والمغرب من العلم مالا يكون مثله إذ ذاك بالحجاز والبصرة .

أما احوال الحجاز فلم يكن بعد عصر مالك واصحابه من علماء الحجاز من يفضل على علماء المشرق والعراق والمغرب .

وهذا باب يطول تتبعه ، ولو استقصينا فضل علمـاء اهل المدينـة وصحة أصولهم لطال الـكلام .

اذا تبين ذلك ؛ فلا ريب عند احـد أن مالـكا ـــ رضـي الله عنه ـــ اقوم الناس بمذهب اهل المدينة رواية ورأيا ؛ فانـه لم يكن فى عصره ولا بعده اقوم بذلك منه ، كان له من المـكانة عند اهل الاسلام ـــ الخاص منهم والعام ـــ ما لا يخفى على مـن له بالعلم ادنى إلمـام ، وقد جمع الحافظ ابو بكر الخطيب اخبار الرواة عـن مالك فبلغوا الفاً وسبعمائة أو نحوها ، وهؤلاء الذين اتصل الى الخطيب حديثهم بعد قريب من ثلاثمائة سنة . فكيف بمن انقطعت اخبارهم او لم يتصل إليه خبرهم فان الخطيب توفى سنة اثنتين وستين واربعمائة ، وعصره وعصر ابن عبد البر والبيهقي والقاضي ابى يعلى وامثال هؤلاء واحد ، ومالك توفي سنة تسـع وسبعين ومائة ، وتوفى ابو حنيفة سنـة خمسين ومائة ، وتوفي الشافعي سنـة اربع ومائتين ، وتوفى احمـد بن حنبل سنـة احدى واربعين ومائتين ، ولهذا قال الشافعي ـــ رحمه الله ـــ ما تحت اديم السماء كتاب اكثر صوابا بعد كتاب الله من موطأ مالك . وهو كما قال الشافعي رضي الله عنه .

وهذا لا يعارض ما عليه ائمة الاسلام من انه ليس بعـد القرآن كتاب أصح من صحيح البخاري ومسلم ، مع ان الأئمة على ان البخاري

اصح من مسلم ، ومن رجح مسلما فانه رجحه بجمعه ألفاظ الحديث فى مكان واحد ؛ فان ذلك ايسر على من يريد جمع ألفاظ الحديث ، واما من زعم ان الأحاديث التى انفرد بها مسلم او الرجال الذين انفرد بهم اصح من الأحاديث التى انفرد بها البخاري ومن الرجال الذين انفرد بهم ؛ فهذا غلط لا يشك فيه عالم ، كما لا يشك احد ان البخاري اعلم من مسلم بالحديث والعلل والتاريخ ، وانه افقه منه ؛ اذ البخاري وابو داود افقه اهل الصحيح والسنن المشهورة ، وان كان قد يتفق لبعض ما انفرد به مسلم ان يرجح على بعض ما انفرد به البخاري فهذا قليل والغالب بخلاف ذلك ، فان الذي اتفق عليه اهل العلم انه ليس بعد القرآن كتاب اصح من كتاب البخاري ومسلم .

وإنما كان هذان الكتابان كذلك لأنه جرد فيهما الحديث الصحيح المسند ، ولم يكن القصد بتصنيفهما ذكر آثار الصحابة والتابعين ، ولا سائر الحديث من الحسن والمرسل وشبه ذلك ، ولا ريب ان ما جرد فيه الحديث الصحيح المسند عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو اصح الكتب ؛ لأنه اصح منقولا عن المعصوم من الكتب المصنفة .

واما الموطأ ونحوه فانه صنف على طريقة العلماء المصنفين اذ ذاك فان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يكتبون القرآن ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم قد نهاهم ان يكتبوا عنه غير

القرآن وقال : « من كتب عنى شيئاً غير القرآن فليمحه » ، ثم نسخ ذلك عند جمهور العلماء ؛ حيث اذن فى الكتابة لعبد الله بن عمرو وقال : « اكتبوا لابى شاه » ، وكتب لعمرو بن حزم كتابا قالوا : وكان النهي أو لا خوفا من اشتباه القرآن بغيره ، ثم اذن لما أمن ذلك فكان الناس يكتبون من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يكتبون ، وكتبوا ايضاً غيره .

ولم يكونوا يصنفون ذلك فى كتب مصنفة الى زمن تابع التابعين ، فصنف العلم ، فاول من صنف ابن جريج شيئاً في التفسير ، وشيئاً فى الاموات . وصنف سعيد بن ابى عروبة وحماد بن سلمة ومعمر ، وامثال هؤلاء يصنفون ما في الباب عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين . وهذه هي كانت كتب الفقه والعلم والأصول والفروع بعد القرآن ، فصنف مالك الموطأ على هذه الطريقة .

وصنف بعد عبد الله بن المبارك ؛ وعبد الله بن وهب ؛ ووكيع ابن الجراح ، وعبد الرحمن بن مهدي ، وعبد الرزاق ؛ وسعيد بن منصور ، وغير هؤلاء ، فهذه الكتب التى كانوا يعدونها فى ذلك الزمان هي التى اشار إليها الشافعي ـــ رحمه الله ـــ فقال : ليس بعد القرآن كتاب اكثر صوابا من موطأ مالك ، فان حديثه اصح من حديث نظرائه ، وكذلك الامام احمد لما سئل عن حديث مالك ورأيه

وحديث غيره ورأيهم ؟ رجح حديث مالك ورأيه على حديث اولئك ورأيهم .

وهذا يصدق الحديث الذي رواه الترمذي وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « يوشك ان يضرب الناس اكباد الابل في طلب العلم فلا يجدون عالماً اعلم من عالم المدينة » ، فقد روى عن غير واحد ،كابن جريج وابن عيينة وغيرهما انهم قالوا :هو مالك.

والذين نازعوا فى هذا لهم مأخذان : احدهما : الطعن فى الحديث فزعم بعضهم ان فيه انقطاعا . والثانى : انه اراد غير مالك كالعمري الزاهد ونحوه .

فيقال : ما دل عليه الحديث وانه مالك امر متقرر لمن كان موجوداً ، وبالتواتر لمن كان غائباً ؛ فانه لا ريب انه لم يكن في عصر مالك احد ضرب إليه الناس اكباد الابل اكثر من مالك . وهذا يقرر بوجهين :

احدهما : بطلب تقديمه على مثل الثوري والاوزاعى والليث وابى حنيفة ، وهذا فيه نزاع ولا حاجة إليه فى هذا المقام .

والثانى : ان يقال : ان مالكا تأخر موته عن هؤلاء كلهم ، فانه

توفى سنة تسع وسبعين ومائة ، وهؤلاء كلهم ماتوا قبل ذلك . فعلوم انه بعد موت هؤلاء لم يكن فى الأمة اعلم من مالك في ذلك العصر ، وهذا لا ينازع فيه احد من المسلمين ، ولا رحل الى احد من علماء المدينة ما رحل إلى مالك ، لا قبله ولا بعده ، رحل إليه من المشرق والمغرب ، ورحل إليه الناس على اختلاف طبقاتهم ، من العلماء والزهاد والملوك والعامة ، وانتشر موطأه فى الأرض ، حتى لا يعرف في ذلك العصر كتاب بعد القرآن كان اكثر انتشاراً من الموطأ ، واخذ الموطأ عنه اهل الحجاز والشام والعراق ، ومن اصغر من اخذ عنه الشافعي ومحمد بن الحسن وأمثالهما ، وكان محمد بن الحسن إذا حدث بالعراق عن مالك والحجازيين تمتلىء داره ، وإذا حدث عن اهل العراق يقل الناس ، لعلمهم بان علم مالك واهل المدينة اصح واثبت .

وأجل من أخذ عنه الشافعي العلم اثنان مالك ، وابن عيينة . ومعلوم عند كل أحد ان مالكا اجل من ابن عيينة ، حتى إنه كان يقول : إنى ومالكا كما قال القائل :

وابن اللبون اذا ما لز فى قرن   لم يستطع صولة البزل القناعيس

ومن زعم ان الذي ضربت إليه اكباد الابل فى طلب العلم هو العمري الزاهد ، مع كونه كان رجلا صالحاً زاهداً ، آمراً بالمعروف

ناهياً عن المنكر ، لم يعرف ان الناس احتاجوا إلى شيء من علمه ، ولا رحلوا إليه فيه . وكان إذا أراد امراً بستشير مالكا ويستفتيه ، كما نقل انه استشاره لما كتب إليه من العراق ان يتولى الخلافة ، فقال : حتى اشاور مالكا ، فلما استشاره اشار عليه ان لا يدخل في ذلك ، واخبره ان هذا لا يتركه ولد العباس حتى تراق فيه دماء كثيرة وذكر له ما ذكره عمر بن عبد العزيز — لما قيل له : ول القاسم ابن محمد ! — ان بني امية لا يدعون هذا الأمر حتى تراق فيه دماء كثيرة .

وهذه علوم التفسير والحديث والفتيا وغيرها من العلوم ؛ لم يعلم أن الناس اخذوا عن العمرى الزاهد منها ما يذكر ، فكيف يقرن هذا بمالك فى العلم ورحلة الناس اليه ؟ .

ثم هذه كتب الصحيح التى اجل ما فيها كتاب البخاري ، اول ما يستفتح الباب بحديث مالك ، وان كان في الباب شيء من حديث مالك لا يقدم على حديثه غيره ، ونحن نعلم ان الناس ضربوا اكباد الابل فى طلب العلم ، فلم يجدوا عالما اعلم من مالك فى وقته .

والناس كلهم مع مالك ، وأهل المدينة : إما موافق ؛ واما منازع ، فالموافق لهم عضد ونصير ، والمنازع لهم معظم ؛ لهم مبجل ؛ لهم

عارف بمقدارهم . وما تجد من يستخف باقوالهم ومذاهبهم الا من ليس معدوداً من ائمة العلم . وذلك لعلمهم ان مالكا هو القائم بمذهب اهل المدينة ، وهو أظهر عند الخاصة والعامة من رجحان مذهب أهل المدينة على سائر الامصار ؛ فان موطأه مشحون : اما بحديث أهل المدينة ؛ واما بما اجتمع عليه اهل المدينة : اما قديما ؛ واما حديثاً . وأما مسألة تنازع فيها اهل المدينة وغيرهم فيختار فيها قولا . ويقول : هذا احسن ما سمعت . فأما بآثار معروفة عند علماء المدينة ولو قدر انه كان فى الازمان المتقدمة من هو اتبع لمذهب اهل المدينة من مالك فقد انقطع ذلك .

ولسنا تنكر ان من الناس من انكر على مالك مخالفته اولا لاحاديثهم فى بعض المسائل ، كما يذكر عن عبد العزيز الدراوردي انه قال له فى مسألة تقدير المهر بنصاب السرقة : تعرقت يا ابا عبد الله ، اي : صرت فيها الى قول اهل العراق الذين يقدرون اقل المهر بنصاب السرقة ، لكن النصاب عند أبى حنيفة واصحابه عشرة دراهم . وأما مالك والشافعي واحمد فالنصاب عندهم ثلاثة دراهم ؛ او ربع دينار ، كما جاءت بذلك الاحاديث الصحاح .

فيقال : أولا ان مثل هذه الحكاية تدل على ضعف أقاويل أهل العراق عند اهل المدينة ؛ وانهم كانوا يكرهون للرجل ان يوافقهم ،

وهذا مشهور عندهم يعيبون الرجل بذلك ، كما قال ابن عمر لما استفتاه عن دم البعوض ، وكما قال ابن المسيب لربيعة لما سأله عن عقل اصابع المرأة .

وأما ثانيا : فمثل هذا فى قول مالك قليل جداً ، وما من عالم الا وله ما يرد عليه ، وما احسن ماقال ابن خويزمنداد ؟ فى مسألة بيع كتب الرأي والأجارة عليها : لا فرق عندنا بين رأي صاحبنا مالك وغيره في هذا الحكم ؛ لكنه اقل خطأ من غيره .

وأما الحديث فاكثره نجد مالكا قد قال به في احدى الروايتين، وانما تركه طائفة من اصحابه كمسألة رفع اليدين عند الركوع والرفع منه . وأهل المدينة رووا عن مالك الرفع موافقاً للحديث الصحيح الذي رواه ؛ لكن ابن القاسم ونحوه من البصريين هم الذين قالوا بالرواية الاولى ، ومعلوم ان مدونة ابن القاسم اصلها مسائل اسد بن الفرات التى فرعها اهل العراق ، ثم سأل عنها اسد ابنَ القاسم . فاجابه بالنقل عن مالك وتارة بالقياس على قوله ، ثم اصلها فى رواية سحنون ، فلهذا يقع فى كلام ابن القاسم طائفة من الميل الى اقوال اهل العراق وإن لم يكن ذلك من اصول اهل المدينة .

ثم اتفق انه لما انتشر مذهب مالك بالاندلس وكان يحيى بن يحيى

عامل الاندلس والولاة يستشيرونه ، فكانوا يأمرون القضاة ان لا يقضوا الا بروايته عن مالك ، ثم رواية غيره ، فانتشرت روايـة ابن القاسم عن مالك لأجل من عمل بها وقد تكون مرجوحـة فى المذهب وعمل اهل المدينة والسنة ، حتى صاروا يتركون رواية الموطأ الذي هو متواتر عن مالك ، وما زال يحدث به الى ان مات لرواية ابن القاسم ، وان كان طائفة من أئمة المالكية انكروا ذلك ، فمثل هذا ان كان فيه عيب فانما هو على من نقل ذلك لا على مالك ، ويمكن المتبع لمذهبـه ان يتبع السنة فى عامة الامور : اذ قل من سنـة إلا وله قول يوافقها ، بخـلاف كثير من مذهب أهل الكوفة : فانهـم كثيراً ما يخالفون السنة وان لم يتعمدوا ذلك .

ثم من تدبر اصول الاسلام وقواعـد الشريعة وجد اصول مالك واهل المدينة اصح الأصول والقواعد ، وقد ذكر ذلك الشافعي وأحمد وغيرهما ، حتى إن الشافعي لما ناظر محمد بن الحسن حين رجـع محمد لصاحبه على صاحب الشافعي ، فقال له الشافعي : بالانصاف او بالمكابرة ؟ قال له : بالانصاف ، فقال : ناشدتك الله صاحبنا اعـلم بكتاب الله أم صاحبكم ؟ فقال : بل صاحبـكم ، فقال صاحبنا اعلـم بسنة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ام صاحبكم ؟ فقال : بـل صاحبكم ، فقـال : صاحبنا اعلم بأقوال اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليـه وسـلم ام

صاحبكم ؟ فقال : بل صاحبكم ، فقال : مابقي بيننا وبينكم الا القياس ؛ ونحن نقول بالقياس ، ولكن من كان بالأصول اعلم كان قياسه اصح .

وقالوا للامام احمد : من اعلم بسنة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : مالك ام سفيان ؟ فقال : بل مالك . فقيل له : ايما اعلم بآثار اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مالك ام سفيان ؟ فقال : بل مالك . فقيل له : ايما ازهد مالك ام سفيان ؟ فقال : هذه لكم .

ومعلوم ان سفيان الثوري اعلم اهل العراق ذلك الوقت بالفقه والحديث ؛ فان ابا حنيفة ؛ والثوري ؛ ومحمد بن عبد الرحمن بن ابي ليلى ؛ والحسن بن صالح بن جني؛ وشريك بن عبد الله النخعي القاضي : كانوا متقاربين فى العصر ، وهم أئمة فقهاء الكوفة فى ذلك العصر ، وكان ابو يوسف يتفقه اولا على محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى القاضي ، ثم انه اجتمع بأبي حنيفة فرأى انه افقه منه فلزمه. وصنف كتاب « اختلاف ابى حنيفة وابن أبي ليلى » ، وأخذه عنه محمد بن الحسن ، ونقله الشافعي عن محمد بن الحسن ، وذكر فيه اختياره ، وهو المسمى بكتاب « اختلاف العراقيين » .

ومعلوم ان سفيان الثوري اعلم هذه الطبقة فى الحديث مع تقدمه فى الفقه والزهد ، والذين انكروا من أهل العراق وغيرهم ما انكروا من الرأي المحدث بالكوفة لم ينكروا ذلك على سفيان الثوري ، بل سفيان عندهم امام العراق ، فتفضيل احمد لمذهب مالك على مذهب سفيان تفضيل له على مذهب اهل العراق ، وقد قال الامام احمد فى علمه وعلم مالك بالكتاب والسنة والآثار ما تقدم ، مع ان احمد يقدم سفيان الثوري على هذه الطبقة كلها وهو يعظم سفيان غاية التعظيم ، ولكنه كان يعلم ان مذهب اهل المدينة وعلمائها اقرب الى الكتاب والسنة من مذهب اهل الكوفة وعلمائها .

واحمد كان معتدلا عالما بالأمور يعطي كل ذي حق حقه ؛ ولهذا كان يحب الشافعي ويثنى عليه ويدعو له ويذب عنه عند من يطعن فى الشافعي : او من ينسبه الى بدعة ، ويذكر تعظيمه للسنة واتباعه لها ، ومعرفته باصول الفقه ، كالناسخ والمنسوخ : والمجمل والمفسر ، ويثبت خبر الواحد ومناظرته عن مذهب اهل الحديث من خالفه بالرأي وغيره . وكان الشافعي يقول : سموني ببغداد ناصر الحديث .

ومناقب الشافعي واجتهاده في اتباع الكتاب والسنة ؛ واجتهاده فى الرد على من يخالف ذلك كثير جداً ، وهو كان على مذهب اهل الحجاز . وكان قد تفقه على طريقة المكيين اصحاب ابن جريج .

كمسلم بن خالد الزنجي ؛ وسعيد بن سالم القداح ، ثم رحل الى مالك واخذ عنه الموطأ ، وكمل أصول اهل المدينة وهم اجل علما وفقها وقدراً من اهل مكة من عهد النبي صلى الله عليه وسلم الى عهد مالك ، ثم اتفقت له محنة ذهب فيها الى العراق ، فاجتمع بمحمد بن الحسن وكتب كتبه وناظره ، وعرف اصول ابي حنيفة واصحابه ، واخذ من الحديث ما اخذه على اهل العراق ، ثم ذهب الى الحجاز .

ثم قدم الى العراق مرة ثانية ، وفيها صنف كتابه القديم المعروف بـ « الحجة » واجتمع به احمد بن حنبل فى هذه القدمة بالعراق ، واجتمع به بمكة ، وجمع بينه وبين اسحق بن راهويه ، وتناظرا بحضور احمد رضي الله عنهم اجمعين . ولم يجتمع بابى يوسف ولا بالاوزاعي وغيرهما ، فمن ذكر ذلك في الرحلة المضافة اليه فهو كاذب ؛ فان تلك الرحلة فيها من الأكاذيب عليه وعلى مالك وابى يوسف ومحمد وغيرهم من اهل العلم مالا يخفى على عالم ؛ وهي من جنس كذب القصاص ، ولم يكن ابو يوسف ومحمد سعيا فى اذى الشافعي قط ؛ ولا كان حال مالك معه ما ذكر فى تلك الرحلة الكاذبة .

ثم رجع الشافعي الى مصر وصنف كتابه الجديد ، وهو فى خطابه وكتابه ينسب الى مذهب اهل الحجاز ، فيقول : قال : بعض اصحابنا ، وهو يعنى : اهل المدينة ؛ او بعض علماء اهل المدينة كمالك ، ويقول فى

اثناء كلامه : وخالفنا بعض المشرقيين . وكان الشافعي عند اصحاب مالك واحداً منهم ينسب إلى اصحابهم ، واختار سكنى مصر إذ ذاك لأنهم كانوا على مذهب اهل المدينة ومن يشبههم من اهل مصر ، كالليث بن سعد وامثاله ، وكان اهل الغرب بعضهم على مذهب هؤلاء وبعضهم على مذهب الأوزاعى واهل الشام ، ومذهب اهل الشام ومصر والمدينة متقارب ، لكن اهل المدينة اجل عند الجميع .

ثم ان الشافعي — رضي الله عنه — لما كان مجتهداً فى العلم ورأى من الاحاديث الصحيحة وغيرها من الادلة ما يجب عليه اتباعه وان خالف قول اصحاب المدنيين : قام بما رآه واجباً عليه . وصنف الاملاء على مسائل ابن القاسم . واظهر خلاف مالك فيما خالفه فيه ، وقد احسن الشافعي فيما فعل ، وقام بما يجب عليه ، وان كان قد كره ذلك من كرهه وآذوه ، وجرت محنة مصرية معروفة ، والله يغفر لجميع المؤمنين والمؤمنات . الأحياء منهم والأموات .

وابو يوسف ومحمد هما صاحبا ابي حنيفة ، وهما مختصان به كاختصاص الشافعي بمالك . ولعل خلافهما له يقارب خلاف الشافعي لمالك ، وكل ذلك اتباعا للدليل وقياما بالواجب .

والشافعي — رضي الله عنه — قرر اصول اصحابه والكتاب

والسنة ، وكان كثير الاتباع لما صح عنده من الحديث ، ولهـذا كان عبد الله بن الحكم يقول لابنه محمد : يا بني ! الزم هـذا الرجل فانـه صاحب حجج ، فما بينك وبين أن تقول : قال ابن القاسـم فيضحك منك الأ ان تخرج من مصر . قال محمد : فلما صرت إلى العراق جلست إلى حلقة فيها ابن ابى داود. فقلت : قال ابن القاسم . فقال : ومن ابن القاسم ؟ فقلت : رجل مفت يقول من مصر إلى اقصى الغرب ، وأظنـه قال : قلت : رحم الله ابى .

وكان مقصود أبيه : اطلب الحجة لقول أصحابك ولا تتبع ، فالتقليد إنما يقبل حيث يعظم المقلد ، بخلاف الحجة فانها تقبل في كل مكان ؛ فان الله أوجب على كل مجتهد أن يقول بموجب ما عنده من العلم ، والله يخص هذا من العلم والفهم مالا يخص به هـذا ، وقد يكون هذا هو المخصوص بمزيد العلم والفهم فى نوع من العلم او باب منه او مسألة ، وهذا هو مخصوص بذلك فى نوع آخر .

لكن جملة مذاهب اهل المدينة النبوية راجحة فى الجملة على مذاهب أهل المغرب والمشرق . وذلك يظهر بقواعد جامعة :

منها : قاعدة الحلال والحرام المتعلقة بالنجاسات فى المياه ، فانه من المعلوم ان الله قال فى كتابه : (ورحمتى وسعت كل شيء ، فسأكتبها

للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون ، الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والانجيل ، يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ، ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ، ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم) ، فالله تعالى أحل لنا الطيبات وحرم علينا الخبائث ، والخبائث نوعان : ما خبثه لعينه لمعنى قام به ، كالدم والميتة ولحم الخنزير . وما خبثه لكسبه ، كالمأخوذ ظلماً ؛ او بعقد محرم كالربا والميسر .

فاما الأول فكل ما حرم ملابسته كالنجاسات حرم اكله ، وليس كل ما حرم اكله حرمت ملابسته كالسموم ، والله قد حرم علينا اشياء من المطاعم والمشارب ، وحرم أشياء من الملابس .

ومعلوم ان مذهب أهل المدينة فى الأشربة أشد من مذهب الكوفيين ؛ فان أهل المدينة وسائر الامصار وفقهاء الحديث يحرمون كل مسكر ، وان كل مسكر خمر وحرام ، وان ما اسكر كثيره فقليله حرام ، ولم يتنازع فى ذلك أهل المدينة لا أولهم ولا آخرهم ، سواء كان من الثمار أو الحبوب ؛ او العسل او لبن الخيل . او غير ذلك . والكوفيون لا خمر عندهم الا ما اشتد من عصير العنب ، فان طبخ قبل الاشتداد حتى ذهب ثلثاه حل ، ونبيذ التمر والزبيب محرم اذا كان مسكراً نيئاً . فان طبخ ادنى طبخ حل وإن اسكر ! وسائر الأنبذة

تحل وان اسكرت ! لكن يحرمون المسكر منها .

وأما الأطعمة فأهل الكوفة أشد فيها من أهل المدينة : فانهم مع تحريم كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير ؛ وتحريم اللحم حتى يحرمون الضب والضبع ، والخيل تحرم عندهم فى احد القولين ومالك يحرم تحريماً جازما ما جاء في القرآن ، فذوات الانياب اما أن يحرمها تحريماً دون ذلك ، واما ان يكرهها فى المشهور ، وروي عنه كراهة ذوات المخالب ، والطير لا يحرم منها شيئاً ولا يكرهه ، وان كان التحريم على مراتب ، والخيل يكرهها . ورويت الاباحة والتحريم أيضاً .

ومن تدبر الأحاديث الصحيحة في هذا الباب علم ان أهل المدينة اتبع للسنة ، فان باب الاشربة قد ثبت فيه عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من الاحاديث ما يعلم من علمها انها من ابلغ المتواترات ، بل قد صح عنه في النهي عن الخليطين والاوعية ما لا يخفى على عالم بالسنة واما الاطعمة فانه وان قيل : ان مالكا خالف أحاديث صحيحة فى التحريم ، ففي ذلك خلاف . والأحاديث الصحيحة التى خالفها من حرم الضب وغيره تقاوم ذلك او تربو عليه ، ثم ان هذه الأحاديث قليلة جداً بالنسبة الى أحاديث الأشربة .

وأيضاً فمالك معه فى ذلك آثار عن السلف ، كابن عباس ؛ وعائشة ؛ وعبد الله بن عمر وغيرهم مع ما تأوله من ظاهر القرآن ، ومبيح الاشربة ليس معه لا نص ولا قياس ، بل قوله مخالف للنص والقياس .

وأيضاً فتحريم جنس الخمر اشد من تحريم اللحوم الخبيثة ، فانها يجب اجتنابها مطلقاً ، ويجب على من شربها الحد ، ولا يجوز اقتناؤها . وأيضاً فمالك جوز إتلاف عينها اتباعا لما جاء من السنة فى ذلك . ومنع من تخليلها ، وهذا كله فيه من اتباع السنة ما ليس فى قول من خالفه من أهل الكوفة ، فلما كان تحريم الشارع للأشربة المسكرة اشد من تحريمه للأطعمة : كان القول الذي يتضمن موافقة الشارع أصح .

ومما يوضح هذا ان طائفة من أهل المدينة استحلت الغناء حتى صار يحكى ذلك عن أهل المدينة ! وقد قال عيسى بن اسحاق الطباع : سئل مالك عما يترخص فيه بعض اهل المدينة من الغناء ؟ فقال : انما يفعله عندنا الفساق . ومعلوم أن هذا أخف مما استحله من استحل الأشربة ، فانه ليس في تحريم الغناء من النصوص المستفيضة عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ما فى تحريم الأشربة المسكرة ، فعلم أن أهل المدينة اتبع للسنة .

ثم ان من أعظم المسائل مسألة اختلاط الحلال بالحرام لعينه ، كاختلاط النجاسات بالماء وسائر المائعات ، فأهل الكوفة يحرمون كل ماء او مائع وقعت فيه نجاسة . قليلا كان او كثيراً ، ثم يقدرون ما لا تصل إليه النجاسة بما لا تصل إليه الحركة ، ويقدرونه بعشرة أذرع في عشرة أذرع . ثم منهم من يقول : ان البئر اذا وقعت فيها النجاسة لم تطهر ؛ بل تطم . والفقهاء منهم من يقول : تنزح ، اما دلاء مقدرة منها ؛ واما جميعها على ما قد عرف ، لأجل قولهم ينجس الماء والمائع بوقوع النجاسة فيه .

وأهل المدينة بعكس ذلك ، فلا ينجس الماء عندهم الا اذا تغير ، لكن لهم فى قليل الماء هل يتنجس بقليل النجاسة ؟ قولان . ومذهب أحمد قريب من ذلك ، وكذلك الشافعي ، لكن هذان يقدر أن القليل بما دون القلتين ، دون مالك . وعن مالك فى الأطعمة خلاف ؛ وكذلك فى مذهب احمد نزاع فى سائر المائعات . ومعلوم ان هذا أشبه بالكتاب والسنة ؛ فان اسم الماء باق ، والاسم الذي به ابيح قبل الوقوع باق ، وقد دلت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بئر بضاعة وغيره على : انه لا يتنجس ، ولم يعارض ذلك الا حديث ليس بصريح فى محل النزاع فيه ، وهو حديث النهي عن البول فى الماء الدائم ؛ فانه قد يخص البول بالحكم .

وخص بعضهم ان يبال فيه دون ان يجري إليه البول .

وقد يخص ذلك بالماء القليل .

وقد يقال : النهي عن البول لا يستلزم التنجيس ؛ بل قد ينهى عنه لأن ذلك يفضى الى التنجيس اذا كثر . يقرر ذلك انه لا تنازع بين المسلمين ان النهي عن البول فى الماء الدائم لا يعم جميع المياه ، بل ماء البحر مستثنى بالنص والاجماع ، وكذلك المصانع الكبار التى لا يمكن نزحها ، ولا يتحرك أحد طرفيها بتحرك الطرف الآخر لا ينجسه البول بالاتفاق . والحديث الصحيح الصريح لا يعارضه حديث في هذا الاجمال والاحتمال .

وكذلك تنجس الماء المستعمل ونحوه : مذهب اهل المدينة ومن وافقهم فى طهارته ثابت بالأحاديث الصحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم كحديث صب وضوئه على جابر ، وقوله : « المؤمن لا ينجس » . وأمثال ذلك .

وكذلك بول الصبي الذي لم يطعم ، مذهب بعض أهل المدينة ومن وافقهم لهم فيه أحاديث صحيحة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا يعارضها شيء .

وكذلك مذهب مالك وأهل المدينة في أعيان النجاسات الظاهرة في العبادات أشبه شيء بالأحاديث الصحيحة وسيرة الصحابة ، ثم انهم لايقولون بنجاسة البول والروث مما يؤكل لحمه ، وعلى ذلك بضع عشرة حجة من النص والاجماع القديم والاعتبار ، ذكرناها في غير هذا الموضع ، وليس مع المنجس الا لفظ يظن عمومه وليس بعام ، او قياس يظن مساواة الفرع فيه للأصل وليس كذلك .

ولما كانت النجاسات من الخبائث المحرمة لأعيانها . ومذهبهم في ذلك اخذ من مذهب الكوفيين كما فى الأطعمة : كان ما ينجسونه اولئك أعظم . وإذا قيل له : خالف حديث الولوغ ونحوه فى النجاسات فهو كما يقال : انه خالف حديث سباع الطير ونحوه ، ولا ريب ان هذا أقل مخالفة للنصوص ممن ينجس روث ما يؤكل لحمه وبوله : او بعض ذلك ، او يكره سؤر الهرة .

وقد ذهب بعض الناس الى ان جميع الارواث والابوال طاهرة إلا بول الانسى وعذرته . وليس هذا القول بابعد فى الحجة من قول من ينجس الذي يذهب إليه أهل المدينة ، من أهل الكوفة ومن وافقهم .

ومن تدبر مذهب أهل المدينة وكان عالماً بسنة رسول الله صلى الله

عليه وسلم تبين له قطعاً ان مذهب أهل المدينة المتضمن للتيسير في هذا الباب أشبه بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من المذهب المتظم للتعسير ، وقد قال صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح لما بال الاعرابى فى المسجد وأمرهم بالصب على بوله، قال : « انما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين » . وهذا مذهب أهل المدينة وأهل الحديث ، ومن خالفهم يقول : انه يغسل ولا يجزىء الصب . وروى في ذلك حديثاً مرسلا لا يصح .

فصل

وأما النوع الثاني من المحرمات وهو المحرم لكسبه : كالمأخوذ ظلماً بأنواع الغصب من السرقة والخيانة والقهر ؛ وكالمأخوذ بالربا والميسر ؛ وكالمأخوذ عوضاً عن عين او نفع محرم ؛ كثمن الخمر والدم ؛ والخنزير والاصنام ، ومهر البغي وحلوان الكاهن ؛ وأمثال ذلك : فمذهب أهل المدينة فى ذلك من أعدل المذاهب ، فان تحريم الظلم وما يستلزم الظلم أشد من تحريم النوع الاول ؛ فان الله حرم الخبائث من المطاعم اذ هي تغذى تغذية خبيثة توجب للانسان الظلم ، كما اذا اغتذى من الخنزير والدم والسباع ؛ فان المغذى شبيه بالمغتذى به ، فيصير فى نفسه من البغي والعدوان بحسب ما اغتذى منه .

وإباحتها للمضطر لان مصلحة بقاء النفس مقدم على دفع هذه المفسدة مع ان ذلك عارض لا يؤثر فيه مع الحاجة الشديدة اثراً بضر . واما الظلم فحرم قليله وكثيره ، وحرمه تعالى على نفسه وجعله محرماً على عباده .

وحرم الربا لانه متضمن للظلم ، فانه أخذ فضل بلا مقابل له ، وتحريم الربا أشد من تحريم الميسر الذي هو القمار : لان المرابي قد أخذ فضلا محققاً من محتاج ، واما المقامر فقد يحصل له فضل وقد لا يحصل له ، وقد يقمر هذا هذا ، وقد يكون بالعكس .

وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر : وعن بيع الملامسة والمنابذة ، وبيع الثمرة قبل بدو صلاحها ، وبيع حبل الحبلة ، ونحو ذلك مما فيه نوع مقامرة ، وارخص فى ذلك فيما تدعو الحاجة إليه ويدخل تبعاً لغيره ، كما أرخص فى ابتياعها بعد بدو صلاحها مبقاة الى كمال الصلاح ، وان كان بعض اجزائها لم يخلق ، وكما أرخص فى ابتياع النخل المؤبر مع جديده اذا اشترطه المبتاع وهو لم يبد صلاحه ، وهذا جائز باجماع المسلمين ، وكذلك سائر الشجر الذي فيه ثمر ظاهر ، وجعل للبائع ثمرة النخل المؤبر اذا لم يشترطها المشترى ، فتكون الشجرة للمشترى والبائع ينتفع بها بابقاء ثمره عليها الى حين الجذاذ .

وقـد ثبت فى الصحيح انه امر بوضع الجوائح ، وقال : « ان بعت من اخيك ثمرة فاصابتها جائحة فلا يحل لك ان تأخذ من مال اخيك شيئاً ، بم يأخذ احدكم مال اخيه بغير حق ؟ » .

ومذهب مالك وأهل المدينة في هذا الباب أشبه بالسنة والعدل من مذهب من خالفهم من أهل الكوفة وغيرهم ، وذلك ان مخالفهم جعل البيع اذا وقع على موجود جاز سواء كان قد بدا صلاحه او لم يكن قد بدا صلاحه ، وجعل موجب كل عقد قبض المبيع عقبه ، ولم يجز تأخير القبض ، فقال : انه اذا اشترى الثمر بادياً صلاحه او غير باد صلاحه جاز ، وموجب العقد القطع فى الحال . لا يسوغ له تأخير الثمر الى تكمل صلاحه . ولا يجوز له ان يشترطه . وجعلوا ذلك القبض قبضاً ناقلا للضمان الى المشترى دون البائع ، وطردوا ذلك ، فقالوا : اذا باع عينا مؤجرة لم يصح لتأخير التسليم ، وقالوا : اذا استثنى منفعة المبيع : كظهر البعير وسكنى الدار لم يجز ، وذلك كله فرع على ذلك القياس .

وأهل المدينة وأهل الحديث خالفوهم في ذلك كله واتبعوا النصوص الصحيحة . وهو موافقة القياس الصحيح العادل ، فان قول القائل : العقد موجب القبض عقبه ؛ يقال له : موجب العقد إما ان يتلقى من الشارع ؛ أو من قصد العاقد ، والشارع ليس فى كلامه ما يقتضي ان هذا

يوجب موجب العقد مطلقاً ، وأما المتعاقدان فهما تحت ما تراضيا به ويعقدان العقد عليه ، فتارة يعقدان على ان يتقابضا عقبه ، وتارة على أن يتأخر القبض كما فى الثمر ؛ فان العقد المطلق يقتضي الحلول ؛ ولهما تأجيله إذا كان لهما فى التأجيل مصلحة ، فكذلك الأعيان ؛ فاذا كانت العين المبيعة فيها منفعة للبائع أو غيره كالشجر الذي ثمره ظاهر وكالعين المؤجرة ، وكالعين التى استثنى البائع نفعها مدة لم يكن موجب هذا العقد أن يقتضي المشتري ما ليس له ؛ وما لم يملكه إذا كان له ان يبيع بعض العين دون بعض كان له أن يبيعها دون منفعتها .

ثم سواء قيل : ان المشتري يقبض العين ، أو قيل : لا يقبضها بحال : لا يضر ذلك ؛ فان القبض في البيع ليس هو من تمام العقد كما هو فى الرهن ، بل الملك يحصل قبل القبض للمشتري تابعاً ، ويكون نماء المبيع له بلا نزاع وان كان فى يد البائع ، ولكن اثر القبض إما فى الضمان وإما في جواز التصرف . وقد ثبت عن ابن عمر انه قال : مضت السنة ان ما ادركته الصفقة حيا مجموعا فهو من ضمان المشتري.

ولهذا ذهب إلى ذلك أهل المدينة وأهل الحديث ؛ فان تعليق الضمان بالتمكين من القبض احسن من تعليقه بنفس القبض ، وبهذا جاءت السنة ، ففي الثمار التى اصابتها جائحة لم يتمكن المشتري من الجذاذ

وكان معذوراً . فاذا تلفت كانت من ضمان البائع ؛ ولهذا التى تلفت بعد تفريطه في القبض كانت من ضمانه ، والعبد والدابة الـتى تمكن من قبضها تكون من ضمانه ، على حديث علي وابن عمر .

ومن جعل التصرف تابعا للضمان فقد غلط ؛ فانهم متفقون على ان منافع الاجارة إذا تلفت قبـل تمكن المستأجر من استيفائها كانت من ضمان المؤجر ، ومع هذا للمستأجر ان يؤجرها بمثل الأجرة ، وانما تنازعوا فى ايجارها باكثر من الأجرة لئـلا يكون ذلك ربحـا فيما لا يضمن ، والصحيح جواز ذلك لأنها مضمونة على المستأجر ، فانها إذا تلفت مع تمكنه من الاستيفاء كانت من ضمانه ، ولكن إذا تلفت قبل تمكنه من الاستيفاء لم تكن من ضمانه .

وهذا هو الأصل ايضا ؛ فقد ثبت في الصحيح عن ابن عمر انـه قال كنا نبتاع الطعام جزافا على عهد رسول الله صلى الله عليـه وسلم ، فنهى ان نبيعـه حتى ننقله إلى رحالنـا . وابن عمر هو القائل : مضت السنة ان ما ادركته الصفقة حيا مجموعا فهو من ضمان المشتري . فتبين ان مثل هذا الطعام مضمون على المشتري ولا يبيعه حتى ينقله ، وغلة الثمار والمنافع له ان يتصرف فيها ، ولو تلفت قبل التمكن من قبضهـا كانت من ضمان المؤجر والبائع ، والمنافع لا يمكن التصرف فيهـا الا

بعد استيفائها ، وكذلك الثمار لاتباع على الاشجار بعد الجذاذ بخلاف الطعام المنقول .

والسنة فى هذا الباب فرقت بين القادر على القبض وغير القادر فى الضمان والتصرف ، فأهل المدينة أتبع للسنة فى هذا الحكم كله، وقولهم أعدل من قول من يخالف السنة .

ونظائر هذا كثير ، مثل بيع الأعيان الغائبة : من الفقهاء من جوز بيعها مطلقا وان لم توصف ، ومنهم من منع بيعها مع الوصف ؛ ومالك جوز بيعها مع الصفة دون غيرها ، وهذا أعدل .

والعقود ، من الناس من أوجب فيها الألفاظ وتعاقب الايجاب والقبول ونحو ذلك ، وأهل المدينة جعلو المرجع فى العقود إلى عرف الناس وعادتهم فما عده الناس بيعا فهو بيع ، وما عدوه اجارة فهو اجارة وما عدوه هبة فهو هبة ، وهذا أشبه بالكتاب والسنة واعدل ، فان الأسماء منها ماله حد فى اللغة كالشمس والقمر . ومنها ماله حد في الشرع كالصلاة والحج . ومنها ما ليس له حد لا في اللغة ولا في الشرع بل يرجع إلى العرف ، كالقبض . ومعلوم أن اسم البيع والاجارة والهبة فى هذا الباب لم يحدها الشارع ، ولا لها حد فى اللغة ؛ بل يتنوع ذلك

بحسب عادات الناس وعرفهم ، فما عدوه بيعاً فهو بيع ، وما عدوه هبة فهو هبة وما عدوه إجارة فهو اجارة .

ومن هـذا الباب ان مالكا يجوز بيع المغيب في الأرض كالجزر واللفت ، وبيع المقاثي جملة ، كما يجوز هو والجمهور بيع الباقلاء ونحوه فى قشره . ولا ريب ان هذا هو الذي عليه عمل المسلمين مـن زمن نبيهم صلى الله عليه وسلم وإلى هذا التاريخ ، ولا تقوم مصلحة الناس بدون هذا ، وما يظن أن هذا نوع غرر فمثله جائز فى غيره من البيوع لأنه يسير والحاجة داعيـة اليه ، وكل واحد من هـذين يبيح ذلك ، فـكيف إذا اجتمعا ؟

وكذلك ما يجوز مالك من منفعة الشجر تبعـاً للأرض ، مثل أن يكرى أرضا او دارا فيها شجرة او شجرتان ، هو أشبه بالأصول مـن قول من منع ذلك . وقد يجوز ذلك طائفة من أصحاب أحمد بن حنبل مطلقاً ، وجوزوا ضمان الحديقة التى فيهـا أرض وشجر ، كما فعل عمر ابن الخطاب لما قبل الحديقة من اسيد بن الحضير ثلثاً ، وقضى بما تسلفه دينا كان عليه ، وقد بسطت الـكلام على هذه المسألة في غير هذا الموضع .

وهذا يتبين بذكر الربا ؛ فان تحريم الربا أشد من تحريم القمار ، لأنه ظلم محقق ، والله سبحانه وتعالى لما جعل خلقه نوعين غنياً وفقيراً

اوجب على الأغنياء الزكاة حقاً للفقراء . ومنع الأغنياء عن الربا الذي يضر الفقراء ، وقال تعالى : (يمحق الله الربا ويربى الصدقات) ، وقال تعالى : (وما آتيتم من ربا ليربو فى أموال الناس فلا يربو عند الله . وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون) ، فالظالمون يمنعون الزكاة ويأكلون الربا ، وأما القمار فكل من المتقامرين قد يقمر الآخر ، وقد يكون المقمور هو الغني . او يكونان متساويين فى الغنى والفقر ، فهو أكل مال بالباطل فحرمه الله . لكن ليس فيه من ظلم المحتاج وضرره ما فى الربا ، ومعلوم ان ظلم المحتاج أعظم من ظلم غير المحتاج .

ومعلوم أن أهل المدينة حرموا الربا ومنعوا التحيل على استحلاله ، وسدوا الذريعة المفضية إليه ، فأين هذا ممن يسوغ الاحتيال على أخذه ؟ بل يدل الناس على ذلك .

وهذا يظهر بذكر مثل ربا الفضل وربا النسأ .

أما ربا الفضل فقد ثبت فى الأحاديث الصحيحة ، واتفق جمهور الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة على أنه لا يباع الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب بجنسه إلا مثلا بمثل ؛ إذ الزيادة على المثل أكل مال بالباطل وظلم ، فاذا أراد المدين أن يبيع مائة دينار مكسور

وزنه مائة وعشرون دينارا ؛ يسوغ له مبيح الحيل أن يضيف إلى ذلك رغيف خبز او منديل يوضع فيه مائة دينار ؛ ونحو ذلك مما يسهل على كل مرب فعله : لم يكن لتحريم الربا فائدة ، ولا فيه حكمة ولا يشاء مرب ان يبيع نوعا من هذا بأكثر منه من جنسه إلا أمكنه أن يضم إلى القليل ما لا قدر له من هذه الأمور .

وكذلك إذا سوغ لهما أن يتواطآ على أن يبيعه إياه بعرض لا قصد للمشترى فيه ، ثم يبتاعه منه بالثمن الكثير ، أمكن طالب الربا أن يفعل ذلك .

ومعلوم أن من هو دون الرسول إذا حرم شيئاً لما فيه من الفساد وأذن ان يفعل بطريق لا فائدة فيه لكان هذا عبثاً وسفها ؛ فان الفساد باق ، ولكن زادهم غشا ، وإن كان فيه كلفة فقد كلفهم ما لا فائدة فيه ، فكيف يظن هذا بالرسول صلى الله عليه وسلم ؟ بل معلوم ان الملوك لو نهوا عما نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم واحتال المنهي على ما نهى عنه بمثل هذه الطريق لعدوه لاعبا مستهزئاً بأوامرهم ، وقد عذب الله أهل الجنة الذين احتالوا على أن لا يتصدقوا ، وعذب الله القرية التي كانت حاضرة البحر لما استحلوا المحرم بالحيلة ، بان مسخهم قردة وخنازير . وعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لا تركبوا ما ارتكبت اليهود ، فتستحلوا ما حرم الله بأدنى الحيل » .

وقد بسطنا الكلام على « قاعدة ابطال الحيل وسد الذرائع » في كتاب كبير مفرد ، وقررنا فيه مذهب أهل المدينة بالكتاب والسنة واجماع السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار .

وكذلك ربا النسأ ، فان أهل ثقيف الذين نزل فيهم القرآن ان الرجل كان يأتي إلى الغريم عند حلول الأجل فيقول : اتقضى أم تربى ؟ فان لم يقضه والازاده المدين فى المال ، وزاده الطالب فى الأجل ، فيضاعف المال في المدة لأجل التأخير . وهذا هو الربا الذي لا يشك فيه باتفاق سلف الأمة ، وفيه نزل القرآن ، والظلم والضرر فيه ظاهر .

والله سبحانه وتعالى أحل البيع وأحل التجارة وحرم الربا ، فالمبتاع يبتاع ما يستنفع به كطعام ولباس ، ومسكن ومركب وغير ذلك ، والتاجر يشتري ما يريد أن يبيعه ليربح فيه ، وأما آخذ الربا فانما مقصوده ان يأخذ دراهم بدراهم إلى أجل ، فيلزم الآخر اكثر مما اخذ بلا فائدة حصلت له ، لم يبع ولم يتجر ، والمربى آكل مال بالباطل بظلمه ، ولم ينفع الناس لا بتجارة ولا غيرها ؛ بل ينفق دراهمه بزيادة بلا منفعة حصلت له ولا للناس .

فاذا كان هذا مقصودها فبأي شيء توصلوا إليه حصل الفساد والظلم ، مثل أن تواطآ على ان يبيعه ثم يبتاعه ، فهذه بيعتان في بيعة ، وفي

السنن عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « من باع بيعتين فى بيعة فله أوكسهما ، أو الربا » مثل أن يدخل بينهما محللا يبتاع منه أحدهما مالا غرض له فيه ، ليبيعه آكل الربا لموكله فى الربا ، ثم الموكل يرده إلى المحلل بما نقص من الثمن . وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لعن آكل الربا وموكله وشاهده وكاتبه ، ولعن المحلل والمحلل له . ومثل ان يضما إلى الربا نوع قرض ، وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم « لا يحل سلف وبيع ، ولا شرطان فى بيع ، ولا ربح ما لم يضمن ، ولا بيع ما ليس عندك »

ثم ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المزابنة والمحاقلة ، وهو : اشتراء الثمر والحب بخرص ، وكما نهى عن بيع الصبرة من الطعام لا يعلم كيلها بالطعام المسمى ؛ لأن الجهل بالتساوي فيما يشترط فيه التساوي ، كالعلم بالتفاضل ، والخرص لا يعرف مقدار المكال ، انما هو حزر وحدس ، وهذا متفق عليه بين الأئمة .

ثم إنه قد ثبت عنه أنه أرخص فى العرايا يبتاعها أهلها بخرصها تمراً ، فيجوز ابتياع الربوي هنا بخرصه ، وأقام الخرص عند الحاجة مقام الكيل ، وهذا من تمام محاسن الشريعة ، كما أنه فى العلم بالزكاة وفي المقاسمة أقام الخرص مقام الكيل ، فكان يخرص الثمار على أهلها يحصى الزكاة ، وكان عبد الله بن رواحة يقاسم أهل خيبر خرصا بأمر النبي

صلى الله عليه وسلم . ومعلوم أنه إذا أمكن التقدير بالكيل فعل ، فاذا لم يمكن كان الخرص قائماً مقـامه للحاجة ، كسائر الأبـدال فى المعلوم والعلامة : فان القياس يقوم مقام النص عند عدمه ، والتقويم يقوم مقام المثل وعدم الثمن المسمى عند تعذر المثل والثمن المسمى .

ومن هذا الباب القافة التى هي استدلال بالشبـه على النسب إذا تعذر الاستدلال بالقرائن ؛ إذ الولد يشبه والده فى الخرص ، والقـافة والتقويم ابدال في العلم كالقياس مع النص ، وكذلك العدل فى العمل ؛ فان الشريعة مبناها على العدل ، كما قال تعالى : (لقد أرسلنا رسلنـا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط) (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) .

والله قد شرع القصاص في النفوس والأموال والاعراض بحسب الامكان ، فقال تعالى : (كتب عليكم القصاص فى القتلى) الآية ، وقال تعالى : (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) الآية ، وقال تعـالى : (وجزاء سيئة سيئة مثلها) الآية ، وقال تعالى : (فمن اعتدى عليكم) الآية ، وقال تعالى : (وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) الآية . فاذا قتل الرجل من يكافئه عمداً عدواناً كان عليـه القود ، ثم يجوز أن يفعل به مثل ما فعل ؛ كما يقوله أهل المدينة ومن وافقهم ،كالشافعي وأحمد فى إحدى الروايتين ، بحسب الامكان ؛ إذا لم يكن تحريمه بحق الله ،

كما إذا رضخ رأسه ، كما رضخ النبي صلى الله عليه وسلم رأس اليهودي الذي رضخ رأس الجارية ، كان ذلك أتم فى العدل بمن قتله بالسيف في عنقه ، وإذا تعذر القصاص عدل إلى الدية ، وكانت الدية بدلا لتعذر المثل .

وإذا اتلف له مالا ؛ كما لو تلفت تحت يده العارية : فعليه مثله ان كان له مثل ، وان تعذر المثل كانت القيمة — وهي الدراهم والدنانير — بدلا عند تعذر المثل . ولهذا كان من أوجب المثل فى كل شيء بحسب الامكان مع مراعاة القيمة اقرب إلى العدل ممن أوجب القيمة من غير المثل ، وفى هذا كانت قصة داود وسليمان . وقد بسطنا الكلام على هذه الأبواب كلها فى غير هذا الموضع ، وإنما المقصود هنا : التنبيه .

وحينئذ فتجويز العرايا ان تباع بخرصها لأجل الحاجة عند تعذر بيعها بالكيل موافق لأصول الشريعة ، مع ثبوت السنة الصحيحة فيه ، وهو مذهب أهل المدينة وأهل الحديث ، ومالك جوز الخرص فى نظير ذلك للحاجة ، وهذا عين الفقه الصحيح .

ومذهب أهل المدينة ومن وافقهم كالشافعي وأحمد فى جزاء الصيد : انه يضمن بالمثل فى الصورة ، كما مضت بذلك السنة واقضية الصحابة ، فان فى السنن أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى في الضبع بكبش ،

وقضت الصحابة فى النعامة ببدنة ، وفى الظبي بشاة ، وأمثال ذلك .

ومن خالفهم من أهل الكوفة انما يوجب القيمة فى جزاء الصيد ، وأنه يشتري بالقيمة الانعام ، والقيمة مختلفة باختلاف الأوقات .

فصـــــل

ولما كان المحرم نوعين : نوع لعينه ، ونوع لكسبه ؛ فالكسب الذي هو معاملة الناس نوعان : معاوضة ؛ ومشاركة .

فالمبايعة والمواجرة ونحو ذلك هي المعاوضة .

وأما المشاركة فمثل مشاركة العنان وغيرها من المشاركات .

ومـذهب مالك فى المشاركات من اصح المذاهب واعدلهـا ؛ فانه يجوز شركة العنان والأبدان وغيرها ، ويجوز المضاربة والمزارعة والمساقاة .

والشافعي لا يجوز من الشركة إلا ما كان تبعـاً لشـركة الملك ؛ فان الشركة نوعان : شركة في الأملاك ؛ وشركة فى العقود . فاما شركة الأملاك كاشتراك الورثة فى الميراث فهذا لا يحتاج إلى عقد ، ولكن إذا

اشترك اثنان في عقد فمذهب الشافعي ان الشركة لا تحصل بعقد ، ولا تحصل القسمة بعقد .

وأحمد تحصل الشركة عنده بالعقد والقسمة بالعقد ، فيجوز شركة العنان مع اختلاف المالين وعدم الاختلاط ، وإذا تحاسب الشريكان عنده من غير افراز كان ذلك قسمة ، حتى لو خسر المال بعد ذلك لم تجبر الوضيعة بالربح .

والشافعي لا يجوز شركة الأبدان ولا الوجوه ولا الشركة بدون خلط المالين ، ولا أن يشترط لأحدهما ربحاً زائداً على نصيب الآخر من ماله ، إذ لا تأثير عنده للعقد ، وجوز المضاربة وبعض المساقاة والمزارعة تبعاً لأجل الحاجة لا لوفق القياس .

وأما ابو حنيفة نفسه فلا يجوز مساقاة ولا مزارعة ؛ لأنه رأى ذلك من باب المواجرة ، والمواجرة لا بد فيها من العلم بالاجرة .

ومالك فى هذا الباب اوسع منهما ، حيث جوز المساقاة على جميع الثمار ، مع تجويز الأنواع من المشاركات التى هي شركة العنان والأبدان لكنه لم يجوز المزارعة على الأرض البيضاء موافقة للكوفيين .

وأما قدماء أهل المدينة هم وغيرهم من الصحابة والتابعين فكانوا

يجوزون هـذا كله ، وهـو قـول الليث ؛ و [ابن] أبي ليلى ، وأبي يوسف ؛ ومحمد ؛ وفقهاء الحديث كاحمد بن حنبل وغيره .

والشبهة التي منعت اولئك المعاملة : أنهم ظنوا أن هـذه المعاملة اجارة ، والاجارة لا بد فيها من العلم بقـدر الأجرة ، ثم استثنوا من ذلك المضاربة لأجل الحاجة ؛ إذ الدراهم لا تؤجر .

والصواب أن هذه المعاملات من نفس المشاركات ، لا من جنس المعاوضات ؛ فان المستأجر يقصد استيفاء العمل كما يقصد استيفـاء عمل الخياط والخباز والطباخ ونحوهم . وأما في هذا الباب فليس العمل هو المقصود ، بل هذا يبذل نفع بدنه وهذا يبذل نفع ماله ، ليشتركا فيما رزق الله من ربح ، فاما يغنمان جميعـاً أو بغرمان جميعاً ، وعلى هـذا عامل النبي صلى الله عليه وسلم أهل خيبر : أن يعمروها من اموالهم بشطر ما يخرج منها من ثمر وزرع .

والذي نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم من كراء المزارعـة في حديث رافع بن خديج وغيره متفق عليه ، كما ذكره الليث وغيره ؛ فانه نهى أن يكرى بمـا تنبت الماذيانات والجـداول وشيء من التبن ، فربما غل هذا ولم يغل هذا ، فنهى أن يعين المالك زرع بقعة بعينهـا كما نهى في المضاربة أن يعين العامل مقداراً من الربح وربح ثوب بعينه

لأن ذلك يبطل العدل فى المشاركة .

وأصل أهل المدينة فى هـذا الباب أصح من أصل غـيرهم الذي يوجب اجرة المثل ، والأول هو الصواب ؛ فان العقد لم يكن على عمل ولهذا لم يشترط العلم بالعمل ، وقد تـكون اجرة المثل اكثر من المال وربحه ؛ فانما يستحق فى الفاسد نظير ما يستحق مـن الصحيـح ، فاذا كان الواجب في البيع والاجارة الصحيحة ثمناً واجرة وجب فى الفاسد قسط من الربح كان الواجب فى الفاسد قسطاً من الربح ، وكذلك فى المساقاة والمزارعة وغيرها .

وما يضعف فى هذا الباب من قول متأخري اهـل المدينـة فقول الكوفيين فيه اضعف ، ويشبه ان يكون هذا كله من الرأى المحـدث الذي علم به من عابـه من السلف ، واما ما مضت بـه السنة والعمل فهو العدل .

ومن تدبر الأصول تبين له ان المساقاة والمزارعة والمضاربة اقرب إلى العدل من المؤاجرة ؛ فان المؤاجرة مخاطرة والمستأجر قـد ينتفع وقد لا ينتفع بخلاف المساقاة والمزارعة فانهما يشتركان فى الغنم والغرم ، فليس فيها من المخاطرة من احد الجانبين مافى المؤاجرة .

فصـــل

واما العبادات فان اصل الدين انه لا حرام الا ما حرمه الله . ولا دين الا ما شرعه الله ؛ فان الله سبحانه فى سورة الانعام والاعراف عاب على المشركين انهم حرموا ما لم يحرمه الله ، وانهم شرعوا من الدين مالم يأذن به الله ، كما قال ابن عباس : إذا أردت ان تعرف جهل العرب فاقرأ من قوله : (وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والانعام) الآية ؛ وذلك ان الله ذم المشركين على ما ابتدعوه من تحريم الحرث والانعام ، وما ابتدعوه من الشرك ، وذمهم على احتجاجهم على بدعهم بالقدر ، قال تعالى : (وقال الذين اشركوا : لو شاء الله ما اشركنا) الآية .

وفى الصحيح عن عياض بن حمار عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : يقول الله تعالى : « انى خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين ، وحرمت عليهم ما احللت لهم ، وأمرتهم ان يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا » . وذكر في سورة الأعراف ما حرموه وما شرعوه ، وقال تعالى : (قل : انما حرم ربى الفواحش) الآية ، وقال :

(قل : أمر ربى بالقسط) الآية ، فبين لهم ما امرهم به وما حرمه هو ، وقال ذما لهم : (أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين) الآية . وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود انه ليس لأحد ان يحرم إلا ما جاءت الشريعة بتحريمه ، وإلا فالاصل عدم التحريم . سواء فى ذلك الأعيان والأفعال ، وليس له ان يشرع ديناً واجباً او مستحباً مالم يقم دليل شرعي على وجوبه واستحبابه .

اذا عرف هذا ، فاهل المدينة اعظم الناس اعتصاما بهذا الأصل ؛ فانهم اشد أهل المدائن الاسلامية كراهية للبدع ، وقد نبهنا على ما حرمه غيرهم من الاعيان والمعاملات ، وهم لا يحرمونه .

واما الدين فهم اشد أهل المدائن اتباعا للعبادات الشرعية وأبعدهم عن العبادات البدعية .

ونظائر هذا كثيرة . منها ان طائفة من الكوفيين وغيرهم استحبوا للمتوضيء والمغتسل والمصلي ونحوهم ان يتلفظوا بالنية فى هذه العبادات ، وقالوا : ان التلفظ بها اقوى من مجرد قصدها بالقصد ، وان كان التلفظ بها لم يوجبه أحد من الأئمة . واهل المدينة لم يستحبوا شيئاً من

ذلك ، وهذا هو الصواب . ولأصحاب أحمد وجهان ؛ وذلك ان هـذه بدعة لم يفعلهـا رسول الله صـلى الله عليـه وسـلم ولا اصحـابـه ، بل كان يفتتح الصـلاة بالتكبـير ، ولا يقـول قبـل التكبير شيئـاً من هذه الالفاظ ، وكذلك فى تعليمه للصحابة انما علمهم الافتتاح بالتكبير ، فهذه بدعة فى الشرع ، وهي ايضاً غلط في القصد فان القصد الى الفعل امر ضروري فى النفس ، فالتلفظ به من باب العبث ، كتلفظ الآكل بنيـة الأكل ؛ والشارب بنية الشرب ؛ والناكح بنية النكاح ؛ والمسافر بنية السفر ؛ وامثال ذلك .

ومن ذلك « صفات العبادات » فان مالـكا واهل المدينة لا يجوزون تغيير صفة العبادة المشروعة ، فلا يفتتح الصلاة بغير التـكبير المشروع ؛ وهو قول : الله اكبر ، كما ان هـذا التـكبير هو المشروع فى الأذان والاعياد ، ولا يجوزون ان يقرأ القرآن بغير العربيـة ، ولا يجوزون ان يعـدل عن المقصود المنصوص في الزكاة إلى ما يختـار المالك من الأموال بالقيمة .

وهم في مواقيت الصلاة اتبع للسنة من أهل الـكوفة حيث يستحبون تقديم الفجر والعصر ، ويجعلون وقت العصر إذا صار ظـل كل شيء مثله ، وهو آخر وقت الظهر ، ويجعلون وقت صلاة العشاء وصـلاة المغرب مشتركا للمعـذور ، كالحائض إذا طهرت ، والمجنون إذا أفاق ،

ويجوزون الجمع للمسافر الذي جد به السير ؛ والمريض ؛ وفي المطر .

وهم في صلاة السفر معتدلون ؛ فان من الفقهاء من يجعل الاتمام أفضل من القصر ، او يجعل القصر افضل لكن لا يكره الاتمام ، بل يرى أنه الأظهر وانه لا يقصر إلا أن ينوي القصر . ومنهم من يجعل الاتمام غير جائز ، وهم يرون ان السنة هي القصر ، وإذا ربع كره له ذلك ويجعلون القصر سنة راتبة والجمع رخصة عارضة . ولا ريب ان هذا القول اشبه الأقوال بالسنة .

وكذلك فى « السنن الراتبة » يجعلون الوتر ركعة واحدة وان كان قبلها شفع .

وهذا أصح من قول الكوفيين الذين يقولون : لا وتر الا كالمغرب . مع ان تجويز كليهما أصح ؛ لكن الفصل أفضل من الوصل . فقولهم أرجح من قول الكوفيين مطلقاً ، ولا يرون للجمعة قبلها سنة راتبة خلافا لمن خالفهم من الكوفيين .

ومالك لا يوقت مع الفرائض شيئاً ، وبعض العراقيين وقت أشياء بأحاديث ضعيفة ، فقول مالك اقرب الى السنة .

وأهل المدينة يرون الجمع والقصر للحاج بعرفة ومزدلفة ، والقصر

بمنى ، سواء كان من أهل مكة أو غيرهم . ولا ريب ان هذا هو الذي مضت به سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا ريب ، وهذا القول احد الأقوال في مذهب الشافعي واحمد . ومن قال : انه لا يجوز القصر إلا لمن كان منهم على مسافة القصر فقوله مخالف للسنة ، واضعف منه قول من يقول : لا يجوز الجمع إلا لمن كان على مسافة القصر ؛ وقد علم ان للجمع اسبابا غير السفر الطويل ؛ ولهذا كان قول من يقول : انه يجوز الجمع في السفر القصير كما يجوز فى الطويل اقوى من قول من لا يجوزه الا فى الطويل لا فى القصير .

وظن من قال هذه الأقوال من أهل العراق وغيرهم ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بمنى ثم قال : « يا اهل مكة أتموا صلاتكم فانا قوم سفر » ، وهذا باطل عن النبي صلى الله عليه وسلم باتفاق أهل الحديث ، وانما الذي فى السنن انه قال ذلك لما صلى فى مكة فى غزوة الفتح وكذلك قد نقلوا هذا عن عمر .

ويروى أن الرشيد لما حج أمر أبا يوسف أن يصلي بالناس ، فلما سلم قال : يا اهل مكة ! اتموا صلاتكم فانا قوم سفر . فقال له بعض المكيين : انقول لنا هذا ومن عندنا خرجت السنة ؟ وقال : هذا من فقهك تكلم وانت فى الصلاة .

وهذا المكى وافق ابا يوسف على ظنه انهم لا يقصرون لكن من قلة فقهه تكلم ، ونكلم الناسي والجاهل بتحريم الكلام لا يبطل صلاته عند مالك ، والشافعي ، واحمد فى احدى الروايتين ، ويبطلها عند أبي حنيفة . ولو كان المكى عالما بالسنة لقال : ليست هذه السنة ، بل قد صلى صلى الله عليه وسلم بمنى ركعتين ، وابو بكر وعمر . وكذلك صلوا بعرفة ومزدلفة ركعتين ولم يأمروا من خلفهم من المكيين باتمام الصلاة فيها ، كما هو مذهب اهل المدينة .

ومن ذلك « صلاة الكسوف » فانه قد تواترت السنن فيها عن النبي صلى الله عليه وسلم بأنه صلاها بركوعين فى كل ركعة . واتبع اهل المدينة هذه السنة ، وخفيت على أهل الكوفة حيث منعوا ذلك .

وكذلك « صلاة الاستسقاء » فانه قد ثبت في الحديث الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه صلى صلاة الاستسقاء ، واهل المدينة يرون ان يصلى للأستسقاء ، وخفيت هذه السنة على من انكر صلاة الاستسقاء من أهل العراق .

ومن ذلك تكبيرات العيد الزوائد : فان غالب السنن والآثار توافق مذهب أهل المدينة فى الأولى سبع بتكبيرات الافتتاح والاحرام ، وفى الثانية خمس .

ومن ذلك ان الصلاة هل تدرك بركعة او بأقل من ركعة؟ فمذهب مالك انها انما تدرك بركعة. وهذا هو الذي صح عن النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال: «من ادرك ركعة من الصلاة فقد ادرك الصلاة»، وقال: «من ادرك ركعة من الفجر قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك، ومن أدرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد أدرك». فمالك يقول فى الجمعة والجماعة: انما تدرك بركعة، وكذلك ادراك الصلاة فى آخر الوقت وكذلك ادراك الوقت كالحائض اذا طهرت والمجنون اذا أفاق قبل خروج الوقت.

وابو حنيفة يعلق الادراك فى الجميع بمقدار التكبيرة، حتى فى الجمعة يقول: إذا أدرك منها مقدار تكبيرة فقد ادركها. والشافعي واحمد يوافقان مالكا في الجمعة، ويختلف قولهما فى غيرها. والاكثرون من اصحابهما يوافقون ابا حنيفة فى الباقى. ومعلوم ان قول من وافق مالكا في الجميع اصح نصا وقياساً.

وقد احتج بعضهم على مالك بقوله فى الحديث الصحيح: «من ادرك سجدة من الصلاة» وليس فى هذا حجة؛ لأن المراد بالسجدة الركعة، كما قال ابن عمر: حفظت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم «سجدتين قبل الظهر وسجدتين بعدها». ونظائرها متعددة.

ومن ذلك ان مذهب اهل المدينة ان الامام اذا صلى ناسيا لجنابته وحدثه ثم علم اعاد هو ولم يعد المأموم ، وهذا هو المأثور عن الخلفاء الراشدين كعمر وعثمان . وعند ابي حنيفة يعيد الجميع ، وقد ذكر ذلك رواية عن احمد ، والمنصوص المشهور عنه كقول مالك ، وهو مذهب الشافعي وغيره ، ومما يؤيد ذلك ان هذه القصة جرت لابي يوسف : فان الخليفة استخلفه فى صلاة الجمعة فصلى بالناس ، ثم ذكر انه كان محدثاً ، فأعاد ولم يأمر الناس بالاعادة ، فقيل له فى ذلك فقال : ربما ضاق علينا الشيء فأخذنا بقول اخواننا المدنيين ، مع ان صلاة الجمعة فيها خلاف كثير ؛ لكون الامامة شرطا فيها .

وطرد مالك هـذا الأصل أيضاً فى سائر خطأ الامام . فاذا صلى الامام باجتهاده فترك ما يعتقد المأموم وجوبه مثل : ان يكون الامام لا يرى وجوب قراءة البسملة . او لا يرى الوضوء من الدم ، او من القهقهة : أو من مس النساء . والمأموم يرى وجوب ذلك : فمذهب مالك صحة صلاة المأموم . وهذا أحد القولين عن[1] احمد والشافعي ، والقول الآخر لا يصح كقول أبي حنيفة .

ومذهب أهل المدينة هو الذي لاريب فى صحته : فقد ثبت فى

---

(١) نسخة : في مذهب أحمد .

صحيح البخاري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « يصلون لكم ، فان أصابوا فلكم ولهم ، وان أخطأوا فلكم وعليهم » ، وهذا صريح في المسألة ، ولأن الامام صلى باجتهاده فلا يحكم ببطلان صلاته ، الا ترى انه ينفذ حكمه اذا حكم باجتهاده ؟ فالائتمام به اولى .

والمنازع بنى ذلك على ان المأموم يعتقد بطلان صلاة الامام ، وهذا غلط ؛ فان الامام صلى باجتهاده او تقليده ، وانه ان كان مصيباً فله أجران ، وان كان مخطئاً فله أجر واحد ، وخطؤه مغفور له ، فكيف يقال : انه يعتقد بطلان صلاته ؟!

ثم من المعلوم بالتواتر عن سلف الامة ان بعضهم ما زال يصلي خلف بعض ، مع وجود مثل ذلك ، فما زال الشافعي وأمثاله يصلون خلف أهل المدينة ، وهم لا يقرأون البسملة سراً ولا جهراً .

ومن المأثور أن الرشيد احتجم فاستفتى مالكا فافتاه بأنه لا وضوء عليه ، فصلى خلفه ابو يوسف ، ومذهب أبي حنيفة واحمد ان خروج النجاسة من غير السبيلين ينقض الوضوء ، ومذهب مالك والشافعي انه لا ينقض الوضوء ، فقيل لأبي يوسف : أتصلي خلفه ؟! فقال : سبحان الله ! امير المؤمنين ! فان ترك الصلاة خلف الأئمة لمثل ذلك من شعائر أهل البدع كالرافضة والمعتزلة . ولهذا لما سئل الامام احمد عن هذا

فافتى بوجوب الوضوء : فقال له السائل : فان كان الامام لا يتوضأ أصلي خلفه ؟ فقال : سبحان الله ! ألا تصلي خلف سعيد بن المسيب ومالك بن انس ؟ !

ومالك يرى ان كلام الناسي والجاهل في الصلاة لا يبطلها ، على حديث ذي اليدين ؛ وحديث معاوية بن الحكم لما شمت العاطس ؛ وحديث الاعرابي الذي قال في الصلاة : اللهم ارحمني ومحمداً ولا ترحم معنا أحداً !

وهذا قول الشافعي وأحمد فى احدى الروايتين ، والرواية الأخرى كقول أبي حنيفة ، قالوا : حديث ذي اليدين كان قبل تحريم الكلام ، وليس كذلك ، بل حديث ذي اليدين كان بعد خيبر ؛ اذ قد شهده أبو هريرة . وإنما أسلم ابو هريرة عام خيبر ، وتحريم الكلام كان قبل رجوع ابن مسعود من الحبشة . وابن مسعود شهد بدراً .

ومذهب أهل المدينة في الدعاء فى الصلاة والتنبيه بالقرآن والتسبيح وغير ذلك فيه من التوسع ما يوافق السنة ، بخلاف الكوفيين ؛ فانهم ضيقوا في هذا الباب تضييقاً كثيراً ، وجعلوا ذلك كله من الكلام المنهى عنه .

ومن ذلك فى الطهارة ان مالكا رأى الوضوء من مس الذكر ولمس النساء لشهوة ، دون القهقهة فى الصلاة ولمس النساء لغير شهوة ، ودون الخارج النادر من السبيلين ، والخارج النجس من غيرها . وأبو حنيفة رآها من القهقهة والخارج النجس من السبيلين مطلقاً ، ولا يراها من مس الذكر .

ومعلوم أن أحاديث نقض الوضوء من مس الذكر أثبت وأعرف من أحاديث القهقهة ؛ فانه لم يرو أحد منها فى السنن شيئاً . وهي مراسيل ضعيفة عند أهل الحديث ؛ ولهذا لم يذهب الى وجوب الوضوء من القهقهة أحد من علماء الحديث ؛ لعلمهم بأنه لم يثبت فيها شيء .

والوضوء من مس الذكر فيه طريقان :

منهم من يجعله تعبداً لا يعقل معناه ، فلا يكون بعيداً عن الأصول كالوضوء من القهقهة في الصلاة .

ومنهم من لا يجعله تعبداً : فهو حينئذ أظهر وأقوى .

وأما لمس النساء ففيه ثلاثة أقوال مشهورة : قول أبي حنيفة : لا وضوء منه بحال ، وقول مالك وأهل المدينة ــ وهو المشهور عن

احمد ـــ : انه ان كان بشهوة نقض الوضوء والا فلا ، وقول الشافعي يتوضأ منه بكل حال .

ولا ريب ان قول أبي حنيفة وقول مالك هما القولان المشهوران في السلف ، واما ايجاب الوضوء من لمس النساء بغير شهوة فقول شاذ ليس له أصل في الكتاب ولا فى السنة ، ولا فى أثر عن أحد من سلف الأمة ، ولا هو موافق لأصل الشريعة ؛ فان اللمس العاري عن شهوة لا يؤثر لا في الاحرام ولا فى الاعتكاف كما يؤثر فيهما اللمس مع الشهوة ، ولا يكره لصائم ، ولا يوجب مصاهرة، ولا يؤثر فى شيء من العبادات وغيرها من الأحكام ، فمن جعله مفسداً للطهارة فقد خالف الأصول ، وقوله تعالى : (او لامستم النساء) ان اريد به الجماع فقط كما قاله عمر وغيره . فمعلوم ان قوله او لامستم في الوضوء ، كقوله في الاعتكاف : (ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد) ، والمباشرة بغير شهوة لا تؤثر هناك ؛ فكذلك هنا . وكذلك قوله : (ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن) .

هذا مع انا نعلم انه ما زال الرجال يمسون النساء بغير شهوة ، فلو كان الوضوء من ذلك واجباً لأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم المسلمين ، ولكان ذلك مما ينقل ويؤثر .

وهــذا كما انه احتج مــن احتج عــلى مالك في مسألة المنى ان الناس لا يزالون يحتلمون فى المنام فتصيب الجنابة ابدانهم وثيابهم ، فلو كان الغسل واجباً لـكان النبي صلى الله عليــه وسلم يأمر به ؛ مع انه لم يأمر أحداً من المسلمين بغسل ما أصابه من منى لا فى بدنه ولا فى ثيابه ، وقد أمر الحائض ان تغسل دم الحيض من ثوبها ، ومعلوم ان اصابة الجنابة ثياب الناس اكثر من اصابة دم الحيض ثيــاب النساء ، فـكيف يبين هذا للحائض ويترك بيــان ذلك الحـكم العام ؟ مــع ان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز . وما ثبت عنــه فى الصحيح من ان عائشة كانت تغسل المنى من ثوبه لا يدل على الوجوب ؛ وثبت عنها أيضاً في الصحيح انها كانت تفركه ، فـكيف وقد ثبت هذا أيضاً ان الغسل يكون لقذارته ، كما قال سعد بن أبي وقاص . وابن عباس : امطه عنك ولو باذخرة ، فانما هو بمنزلة المخاط والبصاق .

فان كانت هذه الحجة مستقيمة فمثلهــا يقال فى الوضوء مــن لمس النساء لغير شهوة ، ولمسهن لشهوة في التوضي منه اجتهاد وتنازع قديم ، واما لمسهن بغير شهوة فـكما ترى .

وكذلك الاغتسال من الجنابة ؛ فمذهب مالك وأحــد القولين من مذهب احمد بل هو المأثور عنه : اتباع السنة فيه ؛ فان من نقل غسل النبي صلى الله عليه وآله وسلم كعائشة وميمونة لم ينقــل انه غسل بدنه

كله ثلاثاً ، بل ذكر انه بعد الوضوء وتخليل أصول الشعر حثاحثية على شق رأسه ، وانه أفاض الماء بعد ذلك على سائر بدنه .

والذين استحبوا الثلاث انما ذكروه قياساً على الوضوء ، والسنة قد فرقت بينهما .

وقد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ بالمد ويغتسل بالصاع . وهو أربعة امداد ؛ ومعلوم أنه لو كان السنة في الغسل التثليث لم يكفه ذلك ؛ فان سائر الأعضاء فوق أعضاء الوضوء اكثر من أربع مرات .

ومن ذلك التيمم ؛ منهم من يقول : لا يجب ان يتيمم لكل صلاة : كقول أبي حنيفة . ومنهم من يقول : بل يتيمم لكل صلاة ، كقول الشافعي ، ومذهب مالك يتيمم لوقت كل صلاة . وهذا أعدل الأقوال ، وهو يشبه الآثار المأثورة عن الصحابة والمأثورة فى المستحاضة ولهذا كان ذلك هو المشهور فيها عند فقهاء الحديث .

ومن ذلك أهل المدينة يوجبون الزكاة فى مال الخليطين : كمال المالك الواحد ، ويجعلون في الابل اذا زادت على عشرين ومائة في كل أربعين بنت لبون ؛ وفي كل خمسين حقة ، وهذا موافق لكتاب النبي

صلى الله عليه وسلم فى الصدقة ، الذي أخرجه البخاري من حديث أبي بكر الصديق ، وعامة كتب النبى صلى الله عليه وسلم كالتى كانت عند آل عمر بن الخطاب وآل علي بن أبي طالب وغيرهما توافق هذا.

ومن خالفهم من الكوفيين يستأنف الفريضة بعد ذلك ولا يحصل للخلطة تأثير . ومعهم آثار الاستئناف ؛ لكن لا تقاوم هذا ، وان كان ثابتاً فهو منسوخ كما نسخ ما روى فى البقر انها تزكى بالغنم .

ومذهب أهل المدينة ان لا وقص الا فى الماشية . ففي النقدين ما زاد فبحسبه كما روى ذلك فى الآثار . وأبو حنيفة يجعل الوقص تابعاً للنصاب ، ففي النقدين عنده لا زكاة فى الوقص كما فى الماشية . وأما المعشرات فعنده لا وقص فيها ولا نصاب . بل يجب العشر فى كل قليل وكثير في الخضراوات ، لكن صاحباه وافقا أهل المدينة ؛ لما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة . وليس فيما دون خمس ذود صدقة » ، وبما ثبت عنه من ترك أخذ الصدقة من الخضراوات ، مع ما روى عنه : « ليس في الخضراوات صدقة » .

ومذهب أهل المدينة ان الركاز الذي قال عنه صلى الله عليه وسلم « وفى الركاز الخمس » لا يدخل المعدن ، بل المعدن تجب فيه الزكاة

كما أخذت من معادن بلال بن الحارث، كما ذكر ذلك مالك في موطأه فان الموطأ لمن تدبره وتدبر تراجمه وما فيه من الآثار وترتيبه، علم قول من خالفها من أهل العراق. فقصد بذلك الترتيب والآثار بيان السنة والرد على من خالفها، ومن كان بمذهب أهل المدينة والعراق أعلم كان أعلم بمقدار الموطأ؛ ولهذا كان يقول: كتاب جمعته في كذا وكذا سنة تأخذونه في كذا وكذا يوماً، كيف تفقهون ما فيه؟ او كلاماً يشبه هذا.

ومن خالف ذلك من أهل العراق يجعلون الركاز اسماً يتناول المعادن ودفن الجاهلية.

وكذلك أمور المناسك، فان أهل المدينة لا يرون للقارن أن يطوف الا طوافاً واحداً، ولا يسعى إلا سعياً واحداً. ومعلوم أن الأحاديث الصحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم كلها توافق هذا القول.

ومن صار من الكوفيين الى أن يطوف أولاً، ثم يسعى للعمرة، ثم يطوف ثانياً ويسعى للحج فتمسك بآثار منقولة عن علي وابن مسعود وهذا ان صح لا يعارض السنة الصحيحة.

فان قيل: فأبو حنيفة يرى القران أفضل؛ ومالك يرى الافراد

أفضل ، وعلماء الحديث لا يرتابون ان النبي صلى الله عليه وسلم كان قارنا ، كما هو مبسوط في غير هذا الموضع . قيل : هذه المسائل كثر نزاع الناس فيها ، واضطرب عليهم ما نقل فيها ، وما من طائفة إلا وقد قالت فيها قولا مرجوحا ، والتحقيق الثابت بالأحاديث الصحيحة : ان النبي صلى الله عليه وسلم لما حج بأصحابه أمرهم ان يحلوا من احرامهم ويجعلوها عمرة ، الا من ساق الهدى ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم قد ساق الهدى ، فلما لم يحلل توقفوا ، فقال : « لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدى ، ولجعلتها عمرة » ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم قد جمع بين العمرة والحج .

فالذي تدل عليه السنة أن من لم يسق الهدى فالتمتع أفضل له ، وان من ساق الهدى فالقران أفضل له . هذا إذا جمع بينهما في سفرة واحدة . وأما اذا سافر للحج سفرة وللعمرة سفرة فالافراد أفضل له . وهذا متفق عليه بين الأئمة الأربعة ، اتفقوا على أن الافراد أفضل اذا سافر لكل منهما سفرة ، والقران الذي فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم كان بطواف واحد وبسعي واحد ، لم يقرن بطوافين وسعيين كما يظنه من يظنه من أصحاب أبي حنيفة ، كما انه لم يفرد الحج كما يظنه من ظنه من أصحاب الشافعي ومالك ، ولا اعتمر بعد الحج لا هو ولا أحد من أصحابه ، الا عائشة لأجل عمرتها التي حاضت فيها ، مع انه قد

صح انه اعتمر أربع عمر : احداهن فى حجة الوداع ، ولم يحل النبي صلى الله عليه وسلم من احرامه كما ظنه بعض اصحاب احمد .

ومذهبهم ان المحصر لاقضاء عليه .

وهذا أصح من قول الكوفيين . فان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه صدوا عن العمرة عام الحديبية ، ثم من العام القابل اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم ، وطائفة ممن معه لم يعتمروا ، وجميع أهل الحديبية كانوا اكثر من الف واربعمائة ، وهم الذين بايعوا تحت الشجرة ، ومنهم من مات قبل عمرة القضية .

ومذهبهم انه لا يستحب لأحد بل يكره ان يحرم قبل الميقات المكانى ، والكوفيون يستحبون الاحرام قبله .

وقول أهل المدينة الموافق لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنة خلفائه الراشدين : فان النبي صلى الله عليه وسلم اعتمر ثلاث عمر قبل حجة الوداع : عمرة الحديبية ، وعمرة القضية ، وكلاهما احرم فيهما من ذي الحليفة ، واعتمر عام حنين من الجعرانة ، ثم حجة الوداع واحرم فيها من ذي الحليفة ، ولم يحرم من المدينة قط ، ولم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم ليداوم على ترك الأفضل ، وخلفاؤه

كعمر وعثمان نهوا عن الاحرام قبل الميقات .

وقد سئل مالك عن رجل احرم قبل الميقات ؟ فقال : اخاف عليه من الفتنة ، فقال : قال تعالى : (فليحذر الذين يخالفون عن امره أن تصيبهم فتنة) فقال السائل : وأي فتنة في ذلك ؟ وإنما هي زيادة امتثال فى طاعة الله تعالى ، قال : وأي فتنة أعظم من أن تظن أنك خصصت بفعل لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ أو كما قال . وكان يقول : لن يصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها ، أو كلما جاءنا رجل اجدل من رجل تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد بجدل هذا ؟

ومذهب أهل المدينة ان وطىء بعد التعريف قبل التحلل فسد حجه ، ومن وطىء بعد التحلل الأول فعليه عمرة ، وهذا هو المأثور عن الصحابة ، دون قول من قال : ان الوطء بعد التعريف لا يفسد ، وقول من قال : ان الوطء بعد التحلل الأول لا يوجب احراما ثانياً . واتبع مالك في ذلك قول ابن عباس ، وذكره فى موطأه ؛ لكن لم يسم من نقله فيه عن ابن عباس : إذ الراوي له عكرمة لما بلغه فيه عن ابن عمر وسعد وان كان الذي اتهه توثيق عكرمة ، ولهذا روى له البخاري .

فان قيل : قد خالف حديث ضباعة بنت الزبير فى اشتراطها

التحلل إذا حبسها حابس ، وحديث عائشة فى تطييب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل إحرامه وقبل طوافه بالبيت ، وحديث ابن عباس في أنه ما زال يلبي حتى رمى جمرة العقبة ، وغير ذلك ؟

قيل : إذا قيس هـذا بما خالفه غـيره من الكوفيين ونحـوه كان ذلك اكثر ، مع أنه فى مثل هذه المسائل اتبـع فيهـا آثاراً عن عمر ابن الخطاب وابن عمر وغيرها ، وإن كان الصواب عند تنازع الصحابة الرد إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ لكن من لم تبلغـه بعض السنة فاتبع عمر وابن عمر ونحوها كان ارجح ممـا خفي عنـه اكثر ممـا خفي من أهـل المدينة النبويـة ، ولم يكن له سلف مثل سلف أهل المدينة .

ومن ذلك حرم المدينـة النبوية ؛ فان الأحاديث قـد تواترت عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير وجه باثبـات حرمها ، بل صح عنـه أيضاً أنه جعل جزاء من عضد بها شجراً ان سلبه لواجده ، ومذهب أهل المدينة ومن وافقهم كالشافعي وأحمد أنها حرام أيضاً ، وان كان لهم فى جزاء الصيد نزاع ، ومن خالف فى ذلك من الكوفيين لم تبلغـه هذه السنن ؛ ولكن بعض اتباعهم اخذ يعارض ذلك بمثل حـديث ابى عمير ؛ وحديث الوحش ؛ وهذه لو كانت تقاوم ذلك فى الصحة لم يجز أن تعارض بها ، لكن تلك متواترات وحديث ابى عمير محمول على ان

الصيد صيد خارج المدينة ثم ادخل اليها ، وكذلك حديث الوحش ان صح .

وان قدر انهما متعارضان فكان مثل تحريم المدينة ، لان احاديث الحرم رواها ابو هريرة ونحوه ممن صحبته متأخرة ؛ واما دخول النبي صلى الله عليه وسلم عند أبي طلحة فكان من اوائل الهجرة ، او انه إذا تعارض نصان احدهما ناقل عن الأصل والآخر ناف مبق لحكم الأصل كان الناقل اولى ؛ لانه إذا قدم الناقل لم يلزم تعيين الحكم الا مرة واحدة ، وإذا قدم المبقى تغير الحكم مرتين . فلو قيل : ان حديث ابي عمير بعد أحاديث تحريم المدينة لكان قد حرمه ثم أحله ، واذا قدر انه كان قبل ذلك لم يلزم الا كونه قد حرمه بعد التحليل ، وهذا لا ريب فيه ، والله اعلم .

فصل

واما المناكح فلا ريب ان مذهب اهل المدينة فى بطلان نكاح المحلل ونكاح الشغار اتبع للسنة ممن لم يبطل ذلك من اهل العراق ؛ فانه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لعن المحلل والمحلل له ،

وثبت عن أصحابه ، كعمر ؛ وعثمان ، وعلي ، وابن مسعود ، وابن عمر وابن عباس : انهم نهوا عن التحليل ، لم يعرف عن أحد منهم الرخصة فى ذلك ، وهذا موافق لأصول أهل المدينة .

فان من أصولهم أن القصود فى العقود معتبرة ، كما يجعلون الشرط المتقدم كالشرط المقارن ، ويجعلون الشرط العرفى كالشرط اللفظي . ولأجل هذه الأصول أبطلوا نكاح المحلل ، وخلع اليمين الذي يفعل حيلة لفعل المحلوف عليه ، وابطلوا الحيل التى يستحل بها الربا ، وأمثال ذلك .

ومن نازعهم فى ذلك من الكوفيين . ومن وافقهم الغى النيات فى هذه الأعمال ، وجعل القصد الحسن كالقصد السيء ، وسوغ اظهار أعمال لا حقيقة لها ولا قصد ، بل هي نوع من النفاق والمكر ، كما قال أيوب السختيانى يخادعون الله كما يخادعون الصبيان ، لو أتوا الأمر على وجهه لكان اهون عليهم .

والبخاري قد أورد فى صحيحه كتابا فى الرد على أهل الحيل ، ومازال سلف الأمة وأئمتها ينكرون على من فعل ذلك ، كما بسطناه فى الكتاب المفرد .

ونكاح الشغار قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير

وجه النهى عنه ، ولكن من صححه من الكوفيين رأي أنه لا محذور فيه إلا عدم اعلام المهر ، والنكاح يصح بدون تسمية المهر ، ولهذا كان المبطلون له لهم مأخذان :

أحدها : ان مأخذه جعل بضع كل واحدة مهر الاخرى ، فيلزم التشريك فى البضع ، كما يقول ذلك الشافعي وكثير من أصحاب أحمد . وهؤلاء منهم طائفة يبطلونه إلا أن يسمى مهراً ؛ لأنه مع تسميته انتفى التشريك في البضع . ومنهم من لا يبطله إلا بقول : وبضع كل واحدة مهر للاخرى ؛ لكونه إذا لم يقل ذلك لم يتعين جعل البضع مهراً . ومنهم من يبطله مطلقاً ، كما جاء عنه بذلك حديث مصرح به في السنن وهذه الأقوال الثلاثة في مذهب أحمد وغيره .

والمأخذ الثاني : أن بطلانه لاشتراط عدم المهر ، وفرق بين السكوت عن تسمية المهر وبين اشتراط المهر : فان هذا النكاح من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم ، وعلى هذا فلو سمى المهر بما يعلمان تحريمه كخمر وخنزير بطل النكاح ، كما يقول ذلك من يقوله من أصحاب مالك ، وهو أحد القولين فى مذهب أحمد ، وهو اشبه بظاهر القرآن واشبه بقياس الأصول .

وكذلك نكاح الحامل أو المعتدة من الزنا باطل في مذهب مالك

وهو أشبه بالآثار والقياس ، لئلا يختلط الماء الحلال بالحرام . وقد خالفه ابو حنيفة ، فجوز العقد دون الوطء ، والشافعي جوزهما .

وأحمد وافقه وزاد عليه ؛ فلم يجوز نكاح الزانية حتى تتوب ، لدلالة القرآن والأحاديث على تحريم نكاح الزانية . وأما من ادعى أن ذلك منسوخ وأن المراد به الوطء ففساد قوله ظاهر من وجوه متعددة .

وكذلك مسألة تداخل العدتين من رجلين ، كالتي تزوجت في عدتها ؛ أو التي وطئت بشبهة ، فان مذهب مالك أن العدتين لا يتداخلان ؛ بل تعتد لكل واحد منها . وهذا هو المأثور عن عمر وعلي رضي الله عنها ، وهو مذهب الشافعي وأحمد . وأبو حنيفة قال بتداخلها .

وكذلك مسألة اصابة الزوج الثاني : هل تهدم ما دون الثلاث ؟ وهو الذي يطلق امرأته طلقة أو طلقتين ثم تتزوج من يصيبها ، ثم تعود إلى الأول ؛ فانها تعود على ما بقي عند مالك ، وهو قول الاكابر من الصحابة كعمر بن الخطاب وأمثاله ، وهو مذهب الشافعي وأحمد فى المشهور عنه ، وإنما قال لا تعود على ما بقي ابن عمر وابن عباس وهو قول أبي حنيفة .

وكذلك فى الايلاء ، مذهب أهل المدينة وفقهاء الحديث وغيرهم أنه عند انقضاء أربعة أشهر يوقف ، إما أن يفي وإما أن يطلق . وهذا هو المأثور عن بضعة عشر من الصحابة ، وقد دل عليه القرآن والأصول من غير وجه ، وقول الكوفيين أن عزم الطلاق انقضاء العدة فاذا انقضت ولم يف طلقت ، وغاية ما يروى ذلك عن ابن مسعود ان صح عنه .

ومسألة الرجعة بالفعل ، كما إذا طلقها : فهل يكون الوطء رجعة ؟ فيه ثلاثة أقوال . احدها : يكون رجعة كقول أبي حنيفة . والثانى : لا يكون كقول الشافعي . والثالث : يكون رجعة مع النية وهو المشهور عند مالك ، وهو اعدل الأقوال الثلاثة فى مذهب أحمد .

فصل

وأما العقوبات والأحكام فمذهب أهل المدينة أرجح من مذهب أهل الكوفة من وجوه :

أحدها : أنهم يوجبون القود فى القتل بالمثقل كما جاءت بذلك السنة ، وكما تدل عليه الأصول ، بل بالغ مالك حتى أنكر الخطأ شبه

العمد ، وخالفه غيره فى ذلك لهجر الشبه ، لكنه في الحقيقة نوع من الخطأ امتاز بمزيد حكم ، فليس هو قسما من الخطأ المذكور في القرآن .

ومن ذلك مسألة قتل المسلم بالكافر والذمي ، والحر بالعبد للناس فيه ثلاثة أقوال : أحدها : يقتل به بكل حال ؛ كقول أبي حنيفة وأصحابه . والثانى : لا يقتل به بحال ، كقول الشافعي وأحمد في أحد القولين . والثالث : لا يقتل به إلا فى المحاربة ؛ فان القتل فيها حد لعموم المصلحة فلا تتعين فيه المكافأة ، بل يقتل فيه الحر وان كان المقتول عبداً ، والمسلم وان كان المقتول ذمياً . وهذا قول أهل المدينة والقول الآخر لأحمد . وهو أعدل الأقوال ، وفيه جمع بين الآثار المنقولة في هذا الباب أيضاً .

ومذهب مالك فى المحاربين وغيرهم اجراء الحكم على الرده والمباشر كما اتفق الناس على مثل ذلك في الجهاد ، ومن نازعه في هذا سلم ان المشتركين فى القتل يجب عليهم القود فانه متفق عليه من مذهب الأئمة ، كما قال عمر لو تمالأ أهل صنعاء لقتلتهم به ، فان كانوا كلهم مباشرين فلا نزاع ، وان كان بعضهم غير مباشر لكنه متسبب سبباً يفضي إلى القتل غالباً ؛ كالمكره ، وشاهد الزور إذا رجع ، والحاكم الجائر إذا رجع : فقد سلم له الجمهور على أن القود يجب على هؤلاء . كما قال علي رضي الله عنه فى الرجلين اللذين شهدا على رجل أنه سرق

فقطع يده ، ثم رجعا وقالا : اخطأنا ! قال : « لو أعلم أنكما تعمدتما لقطعت أيديكما » ، فدل على قطع الأيدي باليد ، وعلى وجوب القود على شاهد الزور .

والكوفيون يخالفون في هذين ، وعمر بن الخطاب رضي الله عنه جعل رقبة المحاربين بينهم ، ومعلوم أن قول من جعل المتعاونين على الاثم والعدوان مشتركين فى العقوبة أشبه بالكتاب والسنة لفظاً ومعنى ممن لم يوجب العقوبة إلا على نفس المباشر .

ومن ذلك أهل المدينة يتبعون ما خطب به عمر بن الخطاب على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال : الرجم فى كتاب الله حق على كل من زنا من الرجال والنساء إذا أحصن وقامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف . وكذلك يحدون في الخمر بما إذا وجد سكراناً ، أو تقيأ ؛ أو وجدت منه الرائحة ولم يكن هناك شبهة ، وهذا هو المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين كعمر وعثمان وعلي .

وأبو حنيفة والشافعي لا يرون الحد إلا باقرار أو بينة على الفعل وزعموا أن ذلك شبهة ، وعن أحمد روايتان .

ومعلوم أن الأول أشبه لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم

وسنة خلفائه الراشدين ، وهو حفظ لحدود الله تعالى التى أمر الله بحفظها ، والشبهة فى هذا كالشبهة في البينة والاقرار الذي يحتمل الكذب والخطأ .

ومن ذلك أن أهل المدينة يرون « العقوبات المالية » مشروعة ، حيث مضت بها سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنة خلفائه الراشدين ، كما أن العقوبات البدنية مشروعة حيث مضت بها السنة . وقد أنكر العقوبات المالية من أنكرها من أهل الكوفة ومن اتبعهم، وادعوا أنها منسوخة ، ومن أين يأتون على نسخها بحجة ؟ وهذا يفعلونه كثيراً إذا رأوا حديثاً صحيحاً يخالف قولهم . واما علماء أهل المدينة وعلماء الحديث فرأوا السنن والآثار قد جاءت بالعقوبات المالية ، كما جاءت بالعقوبات البدنية : مثل كسر دنان الخمر ، وشق ظروفها ، وتحريق حانوت الخمار ، كما صنع موسى بالعجل ، وصنع النبي صلى الله عليه وسلم بالأصنام ، وكما أمر عليه السلام عبد الله بن عمرو بتحريق الثوبين المعصفرين ، وكما امرهم عليه السلام بكسر القدور التى فيها لحم الحمر ثم اذن لهم في غسلها ، وكما ضعف القود على من سرق من غير الحرز ، وفي حديث عبد الله بن عمر بن الخطاب غرم الضالة المكتومة وضعف ثمن دية الذمي المقتول عمداً .

وكذلك مذهبهم فى « العقود والديات » من أصح المذاهب ، فمن

ذلك دية الذمي ، فمن الناس من قال : ديته كدية المسلم ؛ كقول أبي حنيفة . ومنهم من قال : ديته ثلث دية المسلم ؛ لأنه أقل ماقيل ؛ كما قاله الشافعي . والقول الثالث : أن ديته نصف دية المسلم ، وهذا مذهب مالك ، وهو أصح الأقوال ؛ لان هذا هو المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم ، كما رواه أهل السنن : ابو داود وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم .

ومن ذلك العاقلة تحمل جميع الدية كما يقول الشافعي ، أو تحمل المقدرات كدية الموضحة والاصابع فما فوقها كما يقوله ابو حنيفة ، أو تحمل ما زاد على الثلث وهو مذهب مالك ، وهذا الثالث هو المأثور وهو مذهب احمد ، وفي الثلث قولان فى مذهب مالك واحمد .

ويذكر أنه تناظر مدني وكوفي ، فقال المدنى للكوفى : قد بورك لكم فى الربع ، كما تقول : يمسح ربع الرأس ويعفى عن النجاسة المخففة عن ربع المحل ، وكما تقولونه فى غير ذلك . فقال له الكوفى : وانتم بورك لكم فى الثلث ، كما تقولون : اذا نذر صدقة ماله اجزأه الثلث ، وكما تقولون : العاقلة تحمل ما فوق الثلث ، وعقل المرأة كعقل الرجل إلى الثلث فاذا زادت كانت على النصف ، وأمثال ذلك .

وهذا صحيح ؛ ولكن يقال للكوفى : ليس في الربع أصل لا

فى كتاب الله ولا سنة رسوله ، وإنما قالوا : الانسان له أربع جوانب ويقال : رأيت الانسان إذا رأيت أحد جوانبه وهي أربعة ، فيقام الربع مقام الجميع . وأما الثلث فله اصل في غير موضع من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فانه قد ثبت بالسنة الصحيحة وانفاق المسلمين ان المريض له أن يوصي بثلث ماله لا اكثر كما أمر به النبى صلى الله عليه وسلم سعد بن ابى وقاص لما عاده فى حجة الوداع ، وكما ثبت فى الصحيح فى الذي اعتق ستة مملوكين له عند موته . فجزأهم النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة اجزاء ، فاعتق اثنين وارق أربعة ، وكما روى أنه قال لابى لبابة « يجزيك الثلث » ، وكما في غير ذلك ، فاين هذا من هذا ؟

وما فى هذا الحديث يقول [به] اهل المدينة ، والقرعة فيها آية من كتاب الله ، وستة أحاديث عن النبى صلى الله عليه وسلم منها هذا الحديث .

ومنها قوله : « لو يعلم الناس مافى النداء والصف الأول ولم يجدوا إلا ان يستهموا عليه » . ومنها : « إذا أراد سفراً اقرع بين نسائه فايتهن خرج سهمها خرج بها معه » ومنها ان الانصار كانوا يستهمون على المهاجرين لما هاجروا اليهم ، ومنها فى المتداعيين اللذين امرهما النبى صلى الله عليه وسلم ان يستهما على اليمين حباً ام كرهاً . ومنها فى اللذين

اختصما في مواريث درست فقال لهما : « توخيـا الحق واستهما وليحلل كل منكما صاحبه » .

والقرعة يقول بها أهل المدينة ومن وافقهم كالشافعي واحمد وغيرهما . ومن خالفهم من الـكوفيين لايقول بها ، بل نقل عن بعضهم انه قال : القرعة قمار ، وجعلوها من الميسر ! والفرق بـين القرعة الـتى سنهـا رسول الله صلى الله عليـه وسلم وبين الميسر الذي حرمه ظاهر بـين ؛ فان القرعة انما تكون مع استواء الحقوق وعدم امكان تعيين واحـد ، وعلى نوعين :

أحدهما : ان لا يكون المستحق معيناً ، كالمشتركين إذا عدم المقسوم فيعين لكل واحد بالقرعـة ، وكالعبيد الذين جزأهم النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة اجزاء ، وكالنساء اللاتى يريد السفر بواحـدة منهن ، فهذا لانزاع بين القائلين بالقرعة انه يقرع فيه .

والثـانى : ما يكون المعـين مستحقاً فى البـاطن ، كقصة يونس والمتداعيين ، وكالقرعة فيما إذا اعتق واحداً بعينـه ثم انسيه ، وفيما اذا طلق امرأة من نسائه ثم انسيها ، او مات ؛ او نحو ذلك . فهذه القرعة فيها نزاع ، واحمد يجوز ذلك دون الشافعي .

فصـــــل

ومذهبهم في الأحكام انهم يرجحون جانب اقوى المتداعيين ويجعلون اليمين فى جانبه ، فيقضون بالشاهد ويمين الطالب فى الحقوق ، وفي القسامة يبدأون بتحليف المدعين ، فان حلفوا خمسين يميناً استحقوا الدم . والكوفيون يرون انه لا يحلف الا المدعى عليه . فلا يحلفون المدعي لا في قسامة ولا فى غيرها ، ولا يقضون بشاهد ويمين ، ولا يرون اليمين على المدعي .

ومعلوم ان سنة النبي صلى الله عليه وسلم الصحيحة توافق مذهب المدنيين ؛ فان حديث القسامة صحيح ثابت فيه ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم للانصار : « تحلفون خمسين يمينا وتستحقون دم صاحبكم » ، وكان الشافعى ونحوه من اهل العراق إذا ناظروا علماء أهل المدينة كابى الزناد وغيره في القسامة ؛ واحتج عليهما اهل المدينة بالسنة التى لا مندوحة لاحد عن قبولها ، ويقولون لهم : ان السنة ووجوه الحق لتأتى على خلاف الرأي : فلا يجد المسلمون بدا من قبولها . فى كلام طويل مروى باسناد .

وكذلك « مسألة الحكم بشاهد ويمين » فيها احاديث فى الصحيح والسنن ، كحديث ابن عباس الذي رواه مسلم ، وكحديث ابي هريرة وغيره مما رواه ابو داود ، لما قال بعض العلماء : نرى ان من حكم بشاهد ويمين نقض حكمه ، انتصر لهذه السنة العلماء كمالك والشافعي واحمد بن حنبل وابى عبيد وغيرهم . فمالك بحث فيها في موطأه بحثا لايعد له نظير في الموطأ . والشافعي في « الأم » بحث فيها نحو عشر اوراق ، وكذلك ابو عبيد فى كتاب القضاء .

وليس مع الكوفيين الا ما يروونه من قوله : « البينة على من ادعى واليمين على من انكر » . وهذا اللفظ ليس فى السنن ، وان كان قد رواه بعض المصنفين في الاحاديث ، ولكن فى الصحيح حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « لو يعطى الناس بدعواهم لادعى قوم دماء قوم واموالهم ولكن اليمين على المدعى عليه » ، وهذا اللفظ اما ان يقال : لا عموم فيه ؛ بل اللام لتعريف المعهود وهو المدعى عليه ، إذ ليس مع المدعى إلا مجرد الدعوى ، كما قال : لو يعطى الناس بدعواهم ، ومن يحلف المدعى لا يحلفه مع مجرد الدعوى . بل انما يحلفه إذا قامت حجة يرجح بها جانبه ، كالشاهد فى الحقوق ، والارث في القسامة إن قيل : هو عام فالخاص يقضي على العام .

واحتجاجهم بما فى القرآن من ذكر الشاهدين والرجل والمرأتين

ضعيف جداً ؛ فان هذا انما هو مذكور فى تحمل الشهادة دون الحكم بهـا ؛ ولو كان فى الحكم فالحكم بالشهادة المجردة لم يفتقر الى ذلك ، ومن حلف مـع الشاهد لم يحكم بشهادة غـير الشهادة المذكورة في القرآن .

ثم الأئمة متفقون على انه يحكم بلا شهادة اصلا ، بل بالنكول او الرد ، وانه يحكم بشهادة النساء منفردات فى مواضع ، فكيف يحكم مع ان هذا ليس بتخالف للقرآن ؟ فكيف باليمين مع الشاهد ؟

ثم مالك يوجب القود فى القسامة ، ويقيم الحد عـلى المرأة إذا التعن الرجـل ولم تلتعن المرأة ، والشافعي يقيم الحـد ولا يقتل من القسامة ، وابو حنيفة يخالف فى المسألتين ، واحمد يوافق عـلى القود بالقسامة دون حد المرأة ، بل يحبسهـا إذا لم تلتعن ويخليهـا . وظاهر الكتاب والسنة يوافق قول مالك .

ومن ذلك اهل المدينة يرون قتل اللوطى الفاعل والمفعول بـه ؛ محصنين كانا او غير محصنين ، وهذا هو الذي دلت عليه السنة واتفاق الصحابة ، وهو احد القولين في مذهب الشافعى واحمـد . ومن قال لا قتل عليه من الكوفيين فـلا سنة معه ولا أثر عن الصحابة ، وقـد قال ربيعة للكوفى الذي ناظره أيجعل مالا يحل بحال كما يباح بحال

دون حال ؟ وذكر الزهري ان السنة مضت بذلك .

ومن ذلك ان الدعوى فى التهم كالسرقة والقتل يراعون فيها حال المتهم : هل هو من أهل التهم أم ليس من أهل ذلك ؟ ويرون عقوبة من ظهرت التهمة فى حقه . وقد ذكر ذلك من صنف فى الاحكام السلطانية من اصحاب الشافعي واحمد ، ذكروا فى عقوبة مثل هذا هل يعاقبه الوالي والقاضي ام يعاقبه الوالي ؟ قولان . وكما يجب ان يعرف ان امر الله تعالى ورسوله متناول لكل من حكم بين الناس ، سواء كان والياً أو قاضياً أو غير ذلك ، فمن فرق بين هذا وهذا بما يتعلق بامر الله ورسوله فقد غلط ، واما من فرق بينهما بما يتعلق بالولاية لكون هذا ولي على مثل ذلك دون هذا فهذا متوجه .

وهذا كما يوجد في كثير من خطاب بعض اتباع الكوفيين وفي تصانيفهم إذا احتج عليهم محتج بمن قتله النبى صلى الله عليه وسلم ، او امر بقتله ؛ كقتله اليهودي الذي رض رأس الجارية ، وكاهداره لدم السابة التى سبته وكانت معاهدة ، وكأمره بقتل اللوطي ونحو ذلك ، قالوا : هذا يعمله سياسة ! فيقال . لهم : هذه السياسة : ان قلتم هي مشروعة لنا فهي حق ؛ وهي سياسة شرعية ، وان قلتم : ليست مشروعة لنا فهذه مخالفة للسنة . ثم قول القائل بعد هذا سياسة : اما ان يريد أن الناس

يساسون بشريعة الاسلام ، ام هذه السياسة من غير شريعة الاسلام . فان قيل بالأول فذلك من الدين ، وان قيل بالثاني فهو الخطأ .

ولكن منشأ هذا الخطأ أن مذهب الكوفيين فيه تقصير عن معرفة سياسة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسياسة خلفائه الراشدين . وقد ثبت في الصحيح عنه انه قال : ان بني اسرائيل كانت تسوسهم الأنبياء ، كلما مات نبي قام نبي ، وانه لا نبي بعدى ، وسيكون خلفاء يكثرون ؛ قالوا : فما تأمرنا ؟ قال : « اوفوا بيعة الأول فالأول ، واعطوهم حقهم ؛ فان الله سائلهم عما استرعاهم » . فلما صارت الخلافة في ولد العباس واحتاجوا الى سياسة الناس وتقلدلهم القضاء من تقلده من فقهاء العراق ، ولم يكن ما معهم من العلم كافياً فى السياسة العادلة : احتاجوا حينئذ إلى وضع ولاية المظالم ، وجعلوا ولاية حرب غير ولاية شرع . وتعاظم الأمر فى كثير من امصار المسلمين ، حتى صار يقال : الشرع والسياسة ، وهذا يدعو خصمه إلى الشرع وهذا يدعو إلى السياسة ، سوغ حاكما ان يحكم بالشرع والآخر بالسياسة .

والسبب فى ذلك ان الذين انتسبوا إلى الشرع قصروا فى معرفة السنة ، فصارت امور كثيرة إذا حكموا ضيعوا الحقوق وعطلوا الحدود ، حتى تسفك الدماء ، وتؤخذ الأموال ، وتستباح المحرمات ، والذين انتسبوا إلى السياسة صاروا يسوسون بنوع من الرأي من غير اعتصام

بالكتاب والسنة ، وخيرهم الذي يحكم بلا هوى وتحرى العدل ، وكثير منهم يحكمون بالهوى ويحابون القوي ومن يرشوهم ونحو ذلك .

وكذلك كانت الأمصار التى ظهر فيها مذهب اهل المدينة يكون فيها من الحكم بالعدل ما ليس في غيرها ، من جعل صاحب الحرب متبعا لصاحب الكتاب مالا يكون فى الامصار التى ظهر فيها مذهب اهل العراق ومن اتبعهم ، حيث يكون فى هذه والى الحرب غير متبع لصاحب العلم ، وقد قال الله تعالى فى كتابه : (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم) الآية ، فقوام الدين بكتاب يهدى وسيف ينصر (وكفى بربك هاديا ونصيراً) .

ودين الاسلام : ان يكون السيف تابعاً للكتاب . فاذا ظهر العلم بالكتاب والسنة وكان السيف تابعاً لذلك كان أمر الاسلام قائما ، وأهل المدينة أولى الأمصار بمثل ذلك . أما على عهد الخلفاء الراشدين فكان الأمر كذلك ، وأما بعدهم فهم فى ذلك أرجح من غيرهم . واما إذا كان العلم بالكتاب فيه تقصير ، وكان السيف تارة يوافق الكتاب وتارة يخالفه : كان دين من هو كذلك بحسب ذلك .

وهذه الأمور من اهتدى اليها وإلى أمثالها تبين له ان أصول أهل المدينة اصح من اصول اهل المشرق بما لا نسبة بينهما .

ومن ذلك ان القتال فى الفتنة الكبرى . كان الصحابة فيها ثلاث فرق : فرقة قاتلت من هذه الناحية ، وفرقة قاتلت من هذه الناحيـة . وفرقة قعدت ، والفقهاء اليوم على قولين : منهم من يرى القتـال من ناحية علي ــ مثل اكثر المصنفين ــ لقتال البغاة . ومنهـم من يرى الامساك . وهو المشهور من قول أهل المدينة وأهل الحديث. والأحاديث الثابتة الصحيحة عن النـبي صلى الله عليـه وسـلم في أمر هذه الفتنـة توافق قول هؤلاء ، ولهـذا كان المصنفون لعقائـد أهل السنـة والجماعـة يذكرون فيـه ترك القتـال فى الفتنـة ، والامسـاك عما شجـر بين الصحابة .

ثم ان أهل المدينة يرون قتال من خرج عن الشريعة كالحرورية وغيرهم ، ويفرقون بين هـذا وبين القتال فى الفتنة ، وهـو مذهب فقهاء الحديث . وهذا هو الموافق لسنة رسول الله صـلى الله عليه وسـلم وسنة خلفائه الراشدين ، فانه قد ثبت عنه الحديث فى الخوارج من عشرة أوجه ، خرجها مسلم فى صحيحه ، وخرج البخاري بعضها . وقال فيه : « يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم وصيامه مـع صيامهم وقراءته مع قراءتهم ، يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم ، يمرقون من الاسلام كما يمرق السهم من الرمية ، أينما لقيتموهم فاقتلوهم فان فى قتلهم أجراً عند الله لمن قتلهم يوم القيامة » . وقد ثبت اتفاق الصحابة على

قتالهم ، وقاتلهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، وذكر فيهم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم المتضمنة لقتالهم ، وفرح بقتلهم ، وسجد لله شكراً لما رأى أباهم مقتولا ، وهو ذو الثدية بخلاف ما جرى يوم الجمل وصفين ؛ فان عليا لم يفرح بذلك ، بل ظهر منه من التألم والندم ما ظهر ، ولم يذكر عن النبي صلى الله عليه وسلم فى ذلك سنة ، بل ذكر انه قاتل باجتهاده .

فأهل المدينة اتبعوا السنة في قتال المارقين من الشريعة وترك القتال فى الفتنة ، وعلى ذلك أئمة أهل الحديث ، بخلاف من سوى بين قتال هؤلاء وهؤلاء ، بل سوى بين قتال هؤلاء وقتال الصديق لما نعي الزكاة ، فجعل جميع هؤلاء من باب البغاة ، كما فعل ذلك من فعله من المصنفين فى قتال أهل البغي : فان هذا جمع بين ما فرق الله بينهما .

وأهل المدينة والسنة فرقوا بين ما فرق الله بينه واتبعوا النص الصحيح والقياس المستقيم العادل ؛ فان القياس الصحيح من العدل ، وهو : التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المتخالفين ، وأهل المدينة أحق الناس باتباع النص الصحيح والقياس العادل .

وهذا باب يطول استقصاؤه ؛ وقد ذكرنا من ذلك ما شاء الله

من القواعد الكبار فى القواعد الفقهية وغير ذلك ؛ وإنما هذا جواب فتيا نبهنا فيه تنبيهاً على جمل يعرف بها بعض فضائل أهل المدينة النبوية ؛ فان معرفة هذا من الدين ، لا سيما اذا جهل الناس مقدار علمهم ودينهم فبيان هذا يشبه بيان علم الصحابة ودينهم إذا جهل ذلك من جهله ، فكما ان بيان السنة وفضائل الصحابة وتقديمهم الصديق والفاروق من أعظم أمور الدين عند ظهور بدع الرافضة ونحوهم ، فكذلك بيان السنة ؛ ومذاهب أهل المدينة ؛ وترجيح ذلك على غيرها من مذاهب أهل الامصار ؛ أعظم أمور الدين عند ظهور بدع الجهال المتبعين للظن وما تهوى الانفس . والله أعلم .

والله تعالى يوفقنا وسائر اخواننا المؤمنين لما يحبه ويرضاه ، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

وقال :

فصـــل

وأما « نسخ القرآن بالسنة » فهذا لا يجوزه الشافعي ؛ ولا أحمد فى المشهور عنه ؛ ويجوزه فى الرواية الأخرى . وهو قول أصحاب أبي حنيفة وغيرهم ، وقد احتجوا على ذلك بأن الوصية للوالدين والأقربين نسخها قوله : « ان الله أعطى كل ذي حق حقه ، فلا وصية لوارث » وهذا غلط ! فان ذلك إنما نسخه آيـة المواريث كما اتفق عـلى ذلك السلف ؛ فانه لما قال بعد ذكر الفرائض : (تلك حدود الله ، ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ، وذلك الفوز العظيم ، ومـن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخلـه ناراً خالداً فيها ، وله عذاب مهين) ، فلما ذكر أن الفرائض المقدرة حدوده ونهى عن تعديهـا : كان في ذلك بيـان أنه لا يجوز أن يزاد أحد على ما فرض الله له ، وهذا معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم : « ان الله قد أعطى كل ذي حق حقه ، فلا وصية لوارث » ، وإلا فهذا الحديث وحده إنما رواه أبو داود ونحوه من أهل السنن ، ليس

فى الصحيحين ، ولو كان من اخبار الآحاد لم يجز أن يجعل مجرد خبر غير معلوم الصحة ناسخاً للقرآن .

وبالجملة فلم يثبت ان شيئاً من القرآن نسخ بسنة بلا قرآن ، وقد ذكروا من ذلك قوله تعالى : (فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا) ، وقد ثبت فى صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « خذوا عني ؛ خذوا عني ! قد جعل الله لهن سبيلا ، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام . والثيب بالثيب جلد مائة والرجم » .

وهذه الحجة ضعيفة لوجهين :

أحدهما : أن هذا ليس من النسخ المتنازع فيه ؛ فان الله مد الحكم الى غاية ، والنبي صلى الله عليه وسلم بين تلك الغاية . لكن الغاية هنا مجهولة ، فصار هذا يقال : انه نسخ ، بخلاف الغاية البينة في نفس الخطاب ، كقوله : (ثم أتموا الصيام الى الليل) ؛ فان هذا لا يسمى نسخاً بلا ريب .

الوجه الثانى : أن جلد الزاني ثابت بنص القرآن ، وكذلك الرجم كان قد أنزل فيه قرآن يتلى ، ثم نسخ لفظه وبقي حكمه ، وهو

قوله : (والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم) ، وقد ثبت الرجم بالسنة المتواترة وإجماع الصحابة.

وبهذا يحصل الجواب عما يدعى من نسخ قوله : (واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم) الآية ؛ فان هذا إن قدر أنه منسوخ فقد نسخه قرآن جاء بعده ؛ ثم نسخ لفظه وبقي حكمه منقولا بالتواتر ، وليس هذا من موارد النزاع ؛ فان الشافعي وأحمد وسائر الأئمة يوجبون العمل بالسنة المتواترة المحكمة وإن تضمنت نسخاً لبعض آي القرآن ، لكن يقولون : إنما نسخ القرآن بالقرآن لا بمجرد السنة ، ويحتجون بقوله تعالى : (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) ، ويرون من تمام حرمة القرآن أن الله لم ينسخه إلا بقرآن .

وقال شيخ الإسلام

تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية ـــ رضي الله عنه ـــ [1]

فصـــــــل

قال أبو الحسن الآمدي فى أحكامه : « المسألة الثانية » : اختلف الأصوليون فى اشتمال اللغة على الأسماء المجازية ؛ فنفاه الأستاذ ابو اسحاق ومـــن تابعه ؛ ـــ يعنى أبا إسحـــاق الاسفرائيني ـــ وأثبته البـاقون وهو الحق .

قلت الـكلام في شيئين :

أحدهما : فى تحرير هذا النقل ؛ والثانى فى النظر فى أدلة القولين .

أما الأول فيقال : إن اراد بالباقين من الأصوليين كل من تكلم فى

---

(١) تسمى « الحقيقة والمجاز » .

أصول الفقه من السلف والخلف فليس الأمر كذلك ؛ فان الكلام في أصول الفقه وتقسيمها الى : الكتاب ؛ والسنة ؛ والاجماع ؛ واجتهاد الرأي ؛ والكلام فى وجه دلالة الأدلة الشرعية على الأحكام : أمر معروف من زمن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم والتابعين لهم باحسان ؛ ومن بعدهم من أئمة المسلمين ، وهم كانوا أقعد بهذا الفن وغيره من فنون العلم الدينية ممن بعدهم ، وقد كتب عمر بن الخطاب — رضي الله عنه — الى شريح : اقض بما فى كتاب الله ، فان لم يكن فبما فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فان لم يكن فبما اجتمع عليه الناس — وفى لفظ — فبما قضى به الصالحون ؛ فان لم تجد فان شئت ان تجتهد رأيك . وكذلك قال ابن مسعود وابن عباس ، وحديث معاذ من أشهر الأحاديث عند الأصوليين .

وان كان مقصوده بالأصولى من يعرف « أصول الفقه » وهي أدلة الأحكام الشرعية على طريق الاجمال ؛ بحيث يميز بين الدليل الشرعى وبين غيره ؛ ويعرف مراتب الأدلة ؛ فيقدم الراجح منها — وهذا هو موضوع أصول الفقه ؛ فان موضوعه معرفة الدليل الشرعى ومرتبته — فكل مجتهد فى الاسلام فهو أصولي ؛ اذ معرفة الدليل الشرعى ومرتبته بعض ما يعرفه المجتهد ، ولا يكفي فى كونه مجتهداً أن يعرف جنس الأدلة بل لا بد أن يعرف أعيان الأدلة ، ومن عرف أعيانها وميز بين أعيان

الأدلة الشرعية وبين غيرها كان بجنسها أعرف ، كمن يعرف أن يميز بين أشخاص الانسان وغيرها ، فالتميز بين نوعها لازم لذلك ؛ اذ يمتنع تمييز الأشخاص بدون تمييز الأنواع .

وأيضاً فالأصوليون يذكرون في مسائل أصول الفقه مذاهب المجتهدين كمالك ؛ والشافعي ؛ والأوزاعي ؛ وأبي حنيفة ؛ وأحمد بن حنبل وداود ، ومذهب أتباعهم ، بل هؤلاء ونحوهم هم أحق الناس بمعرفة أصول الفقه ؛ إذ كانوا يعرفونها بأعيانها ، ويستعملون الأصول في الاستدلال على الأحكام ، بخلاف الذين يجردون الكلام في أصول مقدرة بعضها وجد وبعضها لا يوجد من غير معرفة بأعيانها ، فان هؤلاء لو كان ما يقولونه حقاً فهو قليل المنفعة أو عديمها ؛ إذ كان تكلماً في أدلة مقدرة في الأذهان لا تحقق لها في الأعيان ، كمن يتكلم في الفقه فيما يقدره من أفعال العباد وهو لا يعرف حكم الأفعال المحققة منه ، فكيف وأكثر ما يتكلمون به من هذه المقدرات فهو كلام باطل ؟ !

وإذا كان اسم الأصوليين يتناول المجتهدين المشهورين المتبوعين كالأئمة الأربعة ؛ والثوري ؛ والاوزاعي ، والليث بن سعد ، وإسحاق ابن راهويه ، وغيرهم ، وان كان مقصود الأصوليين من جرد الكلام في أصول الفقه عن الأدلة المعينة كما فعله الشافعي وأحمد بن حنبل ومن بعدهما ، وكما فعله عيسى بن أبان ونحوه ، وكما فعله المصنفون في أصول

الفقه من الفقهاء والمتكلمين : فمعلوم أن أول من عرف انه جرد الكلام فى أصول الفقه هو الشافعي ، وهو لم يقسم الكلام الى حقيقة ومجاز ، بل لا يعرف فى كلامه مع كثرة استدلاله وتوسعه ومعرفته الادلة الشرعية انه سمى شيئاً منه مجازاً ، ولا ذكر فى شيء من كتبه ذلك : لا فى الرسالة ولا فى غيرها .

وحينئذ فمن اعتقد ان المجتهدين المشهورين وغيرهم من أئمة الاسلام وعلماء السلف قسموا الكلام الى حقيقة ومجاز كما فعله طائفة من المتأخرين : كان ذلك من جهله وقلة معرفته بكلام أئمة الدين وسلف المسلمين ، كما قد يظن طائفة أخرى ان هذا مما أخذ من الكلام العربى توقيفاً ، وأنهم قالوا : هذا حقيقة وهذا مجاز ، كما ظن ذلك طائفة من المتكلمين فى أصول الفقه ، وكان هذا من جهلهم بكلام العرب كما سيأتى الكلام عليه ان شاء الله تعالى ، وكما يظن بعضهم ان ما يوجد فى كلام بعض المتأخرين كالرازي ، والآمدي ، وابن الحاجب : هو مذهب الأئمة المشهورين واتباعهم ، ولا يعرف ما ذكره أصحاب الشافعي ومالك وأبى حنيفة وأحمد وغيرهم من أصول الفقه ، الموافق لطريق أئمتهم ، فهذا أيضاً من جهله وقلة علمه .

وإن قال الناقل عن كثير من الأصوليين : مرادي بذلك اكثر المصنفين فى أصول الفقه من أهل الكلام والرأي كالمعتزلة ، والأشعرية ، واصحاب

الأئمة الأربعة ، فان اكثر هؤلاء قسموا الكلام الى حقيقة ومجاز .

قيل له : لا ريب أن هذا التقسيم موجود فى كتب المعتزلة ومن أخذ عنهم وشابههم ، واكثر هؤلاء ذكروا هذا التقسيم ، وأما من لم يكن كذلك فليس الأمر فى حقه كذلك .

ثم يقال : ليس فى هؤلاء إمام من أئمة المسلمين الذين اشتغلوا بتلقي الأحكام من أدلة الشرع ، ولهذا لا يذكر أحد من هؤلاء فى الكتب التى يحكي فيها أقوال المجتهدين ممن صنف كتاباً وذكر فيه اختلاف المجتهدين المشتغلين بتلقي الأحكام عن الأدلة الشرعية ، وهم اكمل الناس معرفة بأصول الفقه ، وأحق الناس بالمعنى الممدوح من اسم الأصولي ، فليس من هؤلاء من قسم الكلام الى الحقيقة والمجاز .

وان أراد من عرف بهذا التقسيم من المتأخرين المعتزلة وغيرهم من أهل الكلام ومن سلك طريقتهم من ذلك من الفقهاء .

قيل له : لا ريب أن اكثر هؤلاء قسموا هذا التقسيم ، لكن ليس فيهم إمام فى فن من فنون الاسلام ، لا التفسير ولا الحديث ، ولا الفقه ، ولا اللغة ، ولا النحو ، بل أئمة النحاة أهل اللغة كالخليل ، وسيبويه ، والكسائي ، والفراء ، وأمثالهم ، وأبى عمرو بن العلاء ، وابى

زيد الأنصاري ، والأصمعي ، وأبي عمرو الشيباني ، وغيرهم : لم يقسموا تقسيم هؤلاء .

فصـــــل

وأما « المقام الثاني » ففي أدلة القولين . قال الآمدي : حجة المثبتين أنه قد ثبت إطلاق أهل اللغة اسم الأسد على الانسان الشجاع : والحمار على الانسان البليد ، وقولهم ظهر الطريق ومتنها ، وفلان على جناح السفر ؛ وشابت لمة الليل : وقامت الحرب على ساق : وكبد السماء وغير ذلك . واطلاق هذه الأسماء لغة مما لا ينكر ، إلا عن عناد .

وعند ذلك فاما أن يقال : هذه الأسماء حقيقة فى هذه الصورة او مجازية : لاستحالة خلو هذه الأسماء اللغوية عنها ما سوى الوضع الأول كما سبق تحقيقه ، لا جائز أن يقال : بكونها حقيقة فيها ؛ لأنها حقيقة فيما سواه بالاتفاق ، فان لفظ الأسد حقيقة فى السبع : والحمار في البهيمة والظهر والمتن والساق والكبد في الأعضاء المخصوصة بالحيوان ؛ واللمة فى الشعر إذا جاوز الأذن .

وعند ذلك فلو كانت هذه الأسماء حقيقة فيما ذكر من الصور

لـكان اللفظ مشتركا ، ولو كان مشتركا لما سبق إلى الفهم عند إطلاق هذه الألفاظ البعض دون البعض ضرورة التساوي فى الأدلة الحقيقية ، ولاشك أن السابق إلى الفهم من إطلاق لفظ الأسد إنما هو السبع ، ومن إطلاق لفظ الحمار إنما هو البهيمة وكذلك في باقى الصور ، كيف وأن أهل الأعصار لم تزل تتناقل فى أقوالها وكتبها عن أهل الوضع تسمية هذا حقيقة وهذا مجازا ؟

فان قيل : لو كان فى لغة العرب لفظ مجازي فاما أن يقيد معناه بقرينة : أولا يقيد بقرينة . فان كان الأول فهو مـع القرينة لا يحتمل غير ذلك المعنى ، فـكان مـع القرينة حقيقـة في ذلك المعنى ، وإن كان الثاني فهو أيضا حقيقة ؛ إذ لا معنى للحقيقة إلا ما يكون مستعملا بالافادة من غير قرينة .

وأيضا فانه ما من صورة من الصور الا ويمكن أن يعبر عنها باللفظ الحقيقي الخاص بها ، فاستعمال اللفظ المجازي فيها مع إفتقاره إلى القرينة من غير حاجة بعيد عن أهل الحـكمة والبلاغة فى وضعهم .

قلنا : الجواب عـن الأول ان المجـاز لا يفيد عند عـدم الشهرة إلأ بقرينة ، ولا معنى للمجاز سوى هذا النوع في ذلك اللفظي . كيف وأن المجاز والحقيقة من صفات الألفاظ دون القرائن المعنوية ؛ فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع .

وجواب ثان : أن الفائدة فى استعمال اللفظ المجازي دون الحقيقة قد يكون لاختصاصه بالخفة على اللسان : او لمساعدته على وزن الكلام نظما ونثراً ؛ أو للمطابقة والمجانسة والسجع ؛ وقصد التعظيم ، والعدول عن الحقيقي للتحقير ؛ إلى غير ذلك من المقاصد المطلوبة في الكلام .

هذا كلام أبي الحسن الآمدي في كتابه الكبير : وهو أجل كتب المتأخرين الناصرين لهذا الفرق .

والجواب عن هذه الحجة من وجوه :

أحدها : أن يقال ما ذكرته من الاستعمال غير ممنوع ، لكن قولك إن هذه الأسماء إما أن تكون حقيقية او مجازية : إنما يصح إذا ثبت انقسام الكلام إلى الحقيقة والمجاز ، وإلا فمن ينازعك ــ ويقول لك : لم تذكر حداً فاصلا معقولا بين الحقيقة والمجاز يتميز به هذا عن هذا ؛ وأنا أطالبك بذكر هذا الفرق بين النوعين . أو يقول : ليس فى نفس الأمر بينهما فرق ثابت . او يقول : أنا لا أثبت انقسام الكلام الى حقيقة ومجاز إما لمانع عقلي او شرعى : او غير ذلك . او يقول : لم يثبت عندي انقسام الكلام إلى هذا وهذا ؛ وجواز ذلك فى اللغة والشرع والعقل ونحو ذلك من الأقوال : ليس لك أن تحتج عليه بقولك : إما أن تكون حقيقية او مجازية ؛ إذ دخول هذه الألفاظ فى أحد النوعين فرع ثبوت

التقسيم ، فلو أثبت التقسيم بهذا كان دوراً ؛ فانه لا يمكن أن يقال : إن هذه من أحد القسمين دون الآخر إلا إذا أثبت ان هناك قسمين لا ثالث لهما ، وأنه لا يتناول شيء من أحدهما شيئا من الآخر ، وهذا محل النزاع ؛ فكيف تجعل محل النزاع مقدمة فى إثبات نفسه وتصادر على المطلوب !؟ فان ذلك أثبت الشيء بنفسه فلم تذكر دليلا ، وهذا أثبت الأصل بفرعه الذي لا يثبت إلا به ، فهذا التطويل أثبت غاية المصادرة على المطلوب .

الوجه الثاني : أن يقال : من الناس القائلين بالحقيقة والمجاز من جعل بعض الكلام حقيقة ومجازا ، فوصف اللفظ الواحد بأنه حقيقة ومجاز : كألفاظ العموم المخصوصة ؛ فان كثيرا من الناس قال : هي حقيقة باعتبار دلالتها على ما بقي ، وهي مجاز باعتبار سلب دلالتها على ما أخرج . وعند هؤلاء : الكلام إما حقيقة ؛ وإما مجاز ، وإما حقيقة ومجاز .

الوجه الثالث : أنك أنت وطائفة كالرازي ومن اتبعه كابن الحاجب يقولون : إن الألفاظ قبل استعمالها وبعد وضعها ليست حقيقة ولا مجازا ، او المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ، وحينئذ فهذه الألفاظ كقولهم : ظهر الطريق ؛ وجناح السفر ؛ ونحوها : إن لم يثبتوا أنها وضعت لمعنى ثم استعملت فى غيره لم يثبت أنها مجاز ، وهذا مما لا سبيل

لأحد إليه ؛ فانه لا يمكن أحدا أن ينقل عن العرب أنها وضعت هذه الألفاظ لغير هذه المعانى المستعملة فيها .

فان قالوا : قد قالوا : جناح الطائر وظهر الانسان وتكلموا بلفظ الظهر والجناح وأرادوا به ظهر الانسان وجناح الطائر .

قيل لهم : هذا لا يقتضي أنهم وضعوا جناح السفر وظهر الطريق بل هذا استعمل مضافا إلى غير ما أضيف إليه ذاك : إن كان ذلك مضافا . وان لم يكن ذلك مضافا فالمضاف ليس هو مثل المعرف الذي ليس بمضاف ؛ فاللفظ المعرف والمضاف إلى شيء ليس هو مثل اللفظ المضاف إلى شيء آخر ، فاذا قال : الجناح والظهر ؛ وقيل : جناح الطائر وظهر الانسان : فليس هذا وهذا مثل لفظ جناح السفر وظهر الطريق ؛ وجناح الذل .

كذلك إذا قيل : رأس الطريق وظهره ووسطه وأعلاه وأسفله كان ذلك مختصاً بالطريق ؛ وإن لم يكن ذلك مماثلا كرأس الانسان وظهره ووسطه وأعلاه وأسفله ، وكذلك أسفل الجبل وأعلاه هو مما يختص به ، وكذلك سائر الأسماء المضافة يتميز معناه بالاضافة . ومعلوم أن اللفظ المركب تركيب مزج او اسناد او اضافة ليس هو فى لغتهم كاللفظ المجرد عن ذلك ، لا فى الاعراب ولا فى المعنى : بل يفرقون

بينها في النداء والنفي ، فيقولون : يازيد ! وياعمرو ! بالضم ، كقوله : يا آدم ! ويانوح ! ويقولون فى المضاف وما أشبهه : ياعبد الله ! ياغلام زيد ! كقوله : يا بني آدم ! يابني إسرائيل ! ويا أهل الكتاب ! ويا أهل يثرب ! وياقومنا أجيبوا داعى الله ! ونحو ذلك فى المضاف المنصوب ، وكذلك في تركيب المزج . فليس قولهم : خمسة كقولهم : خمسة عشر بل بالتركيب يغير المعنى .

وإذا كان كذلك فلو قال القائل : الخمسة حقيقة فى الخمسة ؛ وخمسة عشر مجاز : كان جاهلا ؛ لأن هذا اللفظ ليس هو ذلك وإن كان لفظ الخمسة موجوداً في الموضعين ؛ لأنها ركبت تركيباً آخر ، وجنس هذا التركيب موضوع كما أن جنس الاضافة موضوع . وكذلك قولهم : جناح السفر والذل وظهر الطريق تركيب آخر أضيف فيه الاسم إلى غير ما أضيف إليه فى ذلك المكان ، فليس هذا كالمجرد مثل الخمسة ؛ ولا كالمقرون بغيره كلفظ الخمسة والعشرين ، وهذا المعنى يقال فى :

الوجه الرابع : وهو أنه سواء ثبت وضع متقدم على الاستعمال ؛ أو كان المراد بالوضع هو ما عرف من الاستعمال : فعلى التقديرين هذا اللفظ المضاف لم يوضع ولم يستعمل إلا فى هذا المعنى ، ولا يفهم منه غيره ، بل ولا يحتمل سواه ، ولا يحتاج في فهم المراد به الا قرينة معنوية غير ما ذكر

فى الاضافة ، بل دلالة الاضافة على معناه كدلالة سائر الألفاظ المضافة فكل لفظ أضيف إلى لفظ دل على معنى يختص ذلك المضاف اليه ، فكما إذا قيل : يد زيد ورأسه : وعلمه ودينه ؛ وقوله وحكمه وخبره : دل على ما يختص به وان لم يكن دين زيد مثل دين عمرو ؛ بل دين هذا الكفر ودين هذا الاسلام، ولا حكمه مثل حكمه: بل هذا الحكم بالجور وهذا الحكم بالعدل ، ولا خبره مثل خبره : بل خبر هذا صدق وخبر هذا كذب ، وكذلك إذا قيل : لون هذا ولون هذا كان لون كل منهما يختص به ، وان كان هذا أسود وهذا أبيض. فقد يكون اللفظ المضاف واحداً مع اختلاف الحقائق فى الموضعين ؛ كالسواد والبياض ، وإنما يميز اللون أحدهما عن الآخر باضافته إلى ما يميزه .

فان قيل : لفظ الكون والدين والخبر ونحو ذلك عند الاطلاق يعم هذه الأنواع ؛ فكانت عامة ؛ وتسمى متواطئة : بخلاف لفظ الرأس والظهر والجناح فانها عند الاطلاق انما تنصرف الى أعضاء الحيوان .

قيل : فهب أن الأمر كذلك : أليست بالاضافة اختصت ؟ فكانت عامة مطلقة ثم تخصصت بالاضافة او التعريف ، فهي من باب اللفظ العام اذا خص باضافة أو تعريف . وتخصيصه بذلك كتخصيصه بالصفة والاستثناء ؛ والبدل والغاية ، كما يقال : اللون الأحمر والخبر الصادق ،

أو قيل : ألف الا خمسين . فقد تغيرت دلالتها بالاطلاق والتقييد .

ثم انه فى كلا الموضعين لم يستعمل اللفظ المعين في غير ما استعمل فيــه أولا ، فان النبي صــلى الله عليه وسلم لمــا قال : « رأس الأمر الاسلام ؛ وعموده الصلاة : وذروة سنامه الجهاد فى سبيل الله » وقال : « وهل يكب الناس في النار عــلى مناخرهم الا حصائد ألسنتهم » : قد أضـاف الرأس الى الأمر ؛ وهذا اللفظ لم يستعمل في رأس الحيوان .

وكذلك اذا قالوا : رأس المــال ؛ والشريكان يقتسمان ما يفضل بعد رأس المال ، والمضارب يستحق نصيبه من الربح بعد راس المـال فلفظ رأس المال لم يستعمــل فى رأس الحيوان . وكذلك لفظ رأس العين ، سواء كان جنساً أو علماً بالغلبة .

وأيضاً فقولهم : تلك عند الاطلاق ينْصرف الى أعضــاء الحيوان عنه جوابان :

أحدها : ان اللفظ لا يستعمل قط مطلقاً لا يكون الا مقيداً ؛ فانه انمــا تقيد بعد العقــد والتركيب إما في جملة إسمية أو فعلية مــن متكلم معروف ، قــد عرفت عاداته بخطابه ؛ وهــذه قيود يتبــين المـراد بهـا .

الثاني : ان تجريده عن القيود الخاصة قيد ؛ ولهذا يقال : للأمر صيغة موضوعة له في اللغة تدل بمجردها علـى كونه أمراً ، وللعموم صيغة موضوعة له في اللغة تدل بمجردها على كونه عاماً ، فنفس التكلم باللفظ مجردا قيد ؛ ولهذا يشترط في دلالته الامساك عن قيود خاصة ، فالامساك عن القيود الخاصة قيد ، كما ان الاسم الذي يتكلم بـه لقصد الاسناد إليه مع تجريده عن العوامل اللفظية فيه هو المبتدأ الذي يرفع ، وسر ذلك تجريده عن العوامل اللفظية ، فهذا التجريد قيد فى رفعه ، كما ان تقييده بلفظ مثـل : « كان » و « إن » و « ظننت » : يوجب له حكماً آخر .

ولهـذا كان المتكلم بالكلام له حالان : تارة يسكت ويقطـع الكلام ويكون مراده معنى . وتارة يصـل ذلك الكلام بكلام آخر بغير المعنى الذي كان يدل عليه اللفظ الأول إذا جـرد ، فيكون اللفظ الأول له حالان : حال يقرنه المتكلم بالسكوت والامساك وترك الصلة . وحال يقرنه بزيادة لفظ آخر . ومن عادة المتكلم أنـه اذا أمسك اراد معنى آخر ؛ واذا وصل أراد معنى آخر ، وفى كلا الحالين قـد تبين مراده وقرن لفظه بما يبين مراده .

ومعلوم أن اللفظ دلالة على المعنى ؛ والدلالات تارة تكون وجودية وتارة تكون عدمية ؛ سواء فى ذلك الأدلة التى تـدل بنفسها التى قد

تسمى الأدلة العقلية ؛ والأدلة التى تدل بقصد الدال وارادته ؛ وهي التى تسمى الأدلة السمعية أو الوضعية أو الارادية . وهي فى كلا القسمين كثيراً ما كان مستلزماً لغيره : فان وجوده يدل على وجود اللازم له ، وعدم اللازم له يدل على عدمه ، كما يدل عدم ذات من الذوات على عدم الصفات القائمة بها ، وعدم كل شرط معنوي على عدم مشروطه ، كما يدل عدم الحياة على عدم العلم ، وعدم الفساد على عدم إلهية سوى الله ، وأمثال ذلك .

وأما الثانى الذي يدل بالقصد والاختيار . فكما أن حروف الهجاء اذا كتبوها يُعلمون بعضها بنقطة وبعضها بعدم نقطة ؛ كالجيم والحاء والخاء ، فتلك علامتها نقطة من أسفل ، والخاء علامتها نقطة من فوق ، والحاء علامتها عدم النقطة . وكذلك الراء ، والزاي ؛ والسين والشين ؛ والصاد ؛ والضاد ؛ والطاء ، والظاء . وكذلك يقال فى حروف المعانى : علامتها عدم علامات الأسماء والأفعال ، فكذلك الألفاظ اذا قال له : علي ألف درهم وسكت : كان ذلك دليلا على أنه أراد ألفا وازنة ، فاذا قال : ألف زائفة أو ناقصة ؛ وإلا خمسين : كان وصله لذلك بالصفة والاستثناء دليلا ناقض الدليل الأول . وهنا ألف متصلة بلفظ ؛ وهناك ألف منقطعة عن الصلة ، والانقطاع فيها غير الدلالة ، فليست الدلالة هي نفس اللفظ ، بل اللفظ مع

الاقتصار عليه وعدم زيادة عليه .

وسواء قيل : ان ترك الزيادة من المتكلم أمر وجودي . أو قيل: إنه عدمي ، فان اكثر الناس يقولون : الترك أمر وجودي يقوم بذات التارك ، وذهب أبو هاشم وطائفة الى أنه عدمي ، ويسمون الذمية ؛ لأنهم يقولون : العبد يذم على مالم يفعله . وعلى التقديرين فهو يقصد الدلالة باللفظ وحده ، لا باللفظ مع المعنى ، وكونه وحده قيد فى الدلالة ، وهذا القيد منتف إذا كان معه لفظ آخر .

ثم العادة فى اللفظ أن الزيادة في الألفاظ المقيدة نقص من اللفظ المفرد ، ولهذا يقال : الزيادة فى الحد نقص فى المحدود ، وكلما زادت قيود اللفظ العام نقص معناه ؛ فاذا قال : الانسان ؛ والحيوان : كان معنى هذا أعم من معنى الانسان العربى ؛ والحيوان الناطق.

الوجه الخامس : لا جائز أن يقال بكونها حقيقة فيها ؛ لأنها حقيقة فيما سواها بالانفاق ؛ فان لفظ الأسد حقيقة فى السبع ؛ والحمار فى البهيمة ؛ والظهر والمتن والساق والكلكل فى الأعضاء المخصوصة بالحيوان ، ولو كانت حقيقة فيما ذكر كان اللفظ مشتركاً ، ولو كان مشتركاً لما سبق الى الفهم عند الاطلاق هذا البعض دون بعض ، ضرورة التساوي في الدلالة الحقيقية .

يقال له : قولك : لو كان حقيقة فيما ذكر كـان اللفظ مشتركاً ما تعني بالمشترك ؟ إن عنيت الاشتراك الخاص — وهو : أن يكون اللفظ دالا على معنيين من غير أن يدل على معنى مشترك بينهما ألبتة — فمن النـاس من ينازع في وجود معنى هذا فى اللغة الواحدة التى تستند الى وضع واحد ؛ ويقول : إنما يقع هذا فى موضعين ، كما يسمى هـذا ابنه باسم ويسمى آخر ابنـه بذلك الاسم . وهم لا يقولون : إن تسمية الـكوكب سهيلا والمشتري وقلب الأسد والنسر ونحو ذلك هو باعتبـار وضع ثان ، سماها من سماها من العرب وغيرها بأسمـاء منقولة كالأعلام المنقولة ، كما يسمى الرجل ابنه كلباً وأسداً ونمراً وبحراً ونحو ذلك .

ولا ريب ان الاشتراك بهذا المعنى مما لا ينازع فيـه عاقل ، لكن معلوم أن هذا وضع ثان ، وهذا لا يغيره دلالة الأعـلام الموضوعة على مسمياتها والعلامة المميزة فى المجاز ، وان كان المسمى بالاسم قد يقصد به اتصاف المسمى : إما التفاؤل بمعناهـا : وإما دفع العـين عنه ؛ وإما تسميته باسم محبوب له من أب أو أستاذ ؛ أو مميز ؛ أو يكون فيه معنى محمود كعبد الله وعبد الرحمن ومحمد وأحمد ، لكن بكل حال هذا وضع ثان لهذا ، واللفظ بهذا الاعتبار يصير به مشتركاً ، ولهـذا احتيـج فى الأعلام الى التمييز باسم الأب أو الجد مع الأب اذا لم يحصـل التمييز باسمه واسم أبيه ، وان حصل التمييز بذلك اكتفى بـه ، كما فعـل النبي

صلى الله عليه وسلم في كتابة الصلح بينه وبين قريش ، حيث كتب : « هذا ما قاضى عليه محمد بن عبد الله سهيلَ بن عمرو » بعد ان امتنع المشركون أن يكتبوا محمداً رسول الله ، وهو صلى الله عليه وسلم متميز بصفة الرسالة والنبوة عند الله ، فلما غير تمييزه بوصفه الذي يوجب تصديقه والايمان به وافقهم على التمييز باسم أبيه .

والمقصود أن من الناس من يقول : ما من لفظ على معنيين فى اللغة الواحدة إلا وبينهما قدر مشترك ، بل ويلتزم ذلك فى الحروف ! فيجعل بينها وبين المعانى مناسبة تكون باعثة المتكلم على تخصيص ذلك المعنى بذلك اللفظ. ولم يقل أحد من العقلاء : إن اللفظ يدل على المعنى بنفسه من غير قصد أحد ، وان تلك الدلالة صفة لازمة للفظ حتى يقول القائل : لو كان اللفظ يناسب المعنى لم يختلف باختلاف الأمم فان الأمور الاختيارية من الألفاظ والأعمال العادية يوجد فيها مناسبات وتكون داعية للفاعل المختار ، وان كانت تختلف بحسب الأمكنة والأزمنة والأحوال .

والأمور الطبيعية التى ليست باختيار حيوان تختلف أيضاً ، فالحر والبرد والسواد والبياض ونحو ذلك من الأمور الطبيعية تختلف باختلاف طبائع البلاد ، والأمور الاختيارية من المأكول والمشروب والملبوس والمسكن والمركب والمنكح وغير ذلك تختلف باختلاف عادات الناس ،

مع أنها أمور اختيارية ولها مناسبات ، فتناسب أهل مكان وزمان من ذلك ما لا تناسب أهل زمان آخر ، كما يختار الناس من ذلك في الشتاء والبلاد الباردة ما لا يختارونه في الصيف والبلاد الحارة ، مع وجود المناسبة الداعية لهم ؛ اذ كانوا يختارون في الحر من المأكل الخفيف والفاكهة ما يخف هظمه لبرد بواطنهم وضعف القوى الهاضمة . وفي الشتاء والبلاد الباردة . يختارون من المآكل الغليظة ما يخالف ذلك لقوة الحرارة الهاضمة في بواطنهم ، أوكان زمن الشتاء تسخن فيه الأجواف وتبرد الظواهر من الجماد والحيوان والشجر وغير ذلك ؛ لكون الهواء يبرد في الشتاء ، وشبيه الشيء منجذب إليه ، فينجذب إليه البرد فتسخن الأجواف . وفي الحر يسخن الهواء فتنجذب إليه الحرارة فتبرد الأجواف ، فتكون الينابيع في الصيف باردة لبرد جوف الأرض ، وفي الشتاء تسخن لسخونة جوف الأرض .

والمقصود هنا : ان بشرا من الناس ليس عباد بن سليمان وحده ؛ بل كثير من الناس بل اكثر المحققين من علماء العربية والبيان يثبتون المناسبة بين الألفاظ والمعاني ، ويقسمون الاشتقاق الى ثلاثة أنواع :

الاشتقاق الاصغر : وهو اتفاق اللفظين في الحروف والترتيب : مثل علم وعالم وعليم .

والثاني الاشتقاق الاوسط : وهو اتفاقهما في الحروف دون الترتيب

مثل سمي ووسم ؛ وقول الكوفيين إن الاسم مشتق من السمة صحيح إذا أريد به هذا الاشتقاق ، واذا أريد به الاتفاق فى الحروف وترتيبها فالصحيح مذهب البصريين أنه مشتق من السمو ؛ فانه يقال في الفعل سماه ولا يقال : وسمه ، ويقال فى التصغير : سمي ولا يقال : وسيم . ويقال فى جمعه : أسماء ولا يقال أوسام .

وأما الاشتقاق الثالث : فاتفاقها فى بعض الحروف دون بعض ،لكن أخص من ذلك ان يتفقا فى جنس الباقي . مثل ان يكون حروف حلق ، كما يقال : حزر ؛ وعزر ؛ وأزر ، فالمادة تقتضي القوة ، والحاء والعين والهمزة جنسها واحد ، ولكن باعتبار كونها من حروف الحلق .

ومنه المعاقبة بين الحروف المعتل والمضعف كما يقال : تقضى البازي ؛ وتقضض .

ومنه يقال : السرية مشتق من السر وهو النكاح .

ومنه قول ابى جعفر الباقر : العامة مشتقة من العمى .

ومنه قولهم : الضمان مشتق من ضم احدى الذمتين الى الأخرى .

وإذا قيل : هذا اللفظ مشتق من هذا فهذا يراد به شيئان :

احدها : ان يكون بينهما مناسبة فى اللفظ والمعنى من غير اعتبار

كون احدهما أصلا والآخر فرعا ، فيكون الاشتقاق من جنس آخر بين اللفظين .

ويراد بالاشتقاق ان يكون أحدهما مقدما على الآخر أصلا له كما يكون الأب أصلا لولده .

وعلى الأول فاذا قيل : الفعل مشتق من المصدر ؛ أوالمصدر مشتق من الفعل : فكلا القولين : قول البصريين ؛ والكوفيين صحيح .

وأما على الثاني فاذا أريد الترتيب العقلي فقول البصريين أصح ، فان المصدر إنما يدل على الحدث فقط ؛ والفعل يدل على الحدث والزمان وان أريد الترتيب الوجودي — وهو تقدم وجود أحدهما على الآخر — فهذا لا ينضبط ، فقد يكونون تكلموا بالفعل قبل المصدر ؛ وقد يكونون تكلموا بالمصدر قبل الفعل ، وقد تكلموا بأفعال لا مصادر لها مثل بد ، وبمصادر لا أفعال لها مثل « ويح » و « ويل » وقد يغلب عليهم استعمال فعل ومصدر فعل آخر كما فى الحب ؛ فان فعله المشهور هو الرباعى ، يقال : أحب يحب ومصدره المشهور هو الحب دون الأحباب ، وفى اسم الفاعل قالوا : محب ولم يقولوا : حاب ، وفى المفعول قالوا : محبوب ولم يقولوا : محب الا في الفاعل ، وكان القياس ان يقال : أحبه إحبابا كما يقال : أعلمه اعلاما .

وهذا ايضاً له أسباب يعرفها النحاة وأهل التصريف : إما كثرة الاستعمال ؛ وإما نقل بعض الالفاظ ؛ وإما غير ذلك ، كما يعرف ذلك أهل انحو والتصريف ؛ اذ كانت أقوى الحركات هي الضمة ؛ وأخفها الفتحة ؛ والكسرة متوسطة بينها ؛ فجاءت اللغة على ذلك من الألفاظ المعربة والمبنية ، فما كان من المعربات عمدة فى الكلام لابد له منه : كان له المرفوع ؛ كالمبتدأ ، والخبر ، والفاعل . والمفعول القائم مقامه ؛ وما كان فضلة كان له النصب ؛ كالمفعول ، والحال ، والتمييز . وما كان متوسطا بينها لكونه يضاف اليه العمدة تارة والفضلة تارة : كان له الجر وهو المضاف اليه .

وكذلك فى المبنيات ؛ مثل مايقولون فى أين وكيف : بنيت على الفتح طلباً للتخفيف لأجل الياء . وكذلك فى حركات الالفاظ المبنية الأقوى له الضم وما دونه له الفتح ؛ فيقولون : كره الشيء ، والكراهية يقولون فيها : كرها بالفتح ، كما قال تعالى : (وله اسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها) وقال : (إئتيا طوعا أو كرها) .

وكذلك الكسر مع الفتح ، فيقولون فى الشيء المذبوح والمنهوب : ذبح ونهب بالكسر ، كما قال تعالى : (وفديناه بذبح عظيم) ، وكما فى الحديث « أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بنهب ابل » ، وفى المثل السائر : « أسمع جعجعة ولا أرى طحناً » بالكسر ؛ أي : ولا أرى

طحينا . ومن قال بالفتح أراد الفعل ، كما ان الذبح والنهب هو الفعل ، ومن الناس من يغلط هذا القائل .

وهذه الأمور وامثالها هي معروفة من لغة العرب لمن عرفها ، معروفة بالاستقراء والتجربة تارة ، وبالقياس أخرى ، كما تفعل الاطباء فى طبائع الاجسام ، وكما يعرف ذلك في الامور العادية التى تعرف بالتجربة المركبة من الحس والعقل . ثم قد قيل : تعرف مالم تجرب بالقياس .

ومعلوم ان هذه الأمور لها أسباب ومناسبات عند جماهير العقلاء من المسلمين . وغيرهم ومن انكر ذلك من النظار فذلك لا يتكلم معه في خصوص مناسبات هذا فانه ليس [عنده] في المخلوقات قوة يحصل بها الفعل ، ولا سبب يخص احد المتشابهين : بل من أصله ان محض مشيئة الخالق تخصص مثلا عن مثل بلا سبب ولا لحكمة ، فهذا يقول : كون اللفظ دالا على المعنى ان كان بقول الله فهذا لمجرد الاقتران العادي : وتخصيص الرب عنده ليس لسبب ولا لحكمة ، بل نفس الارادة تخصص مثلا عن مثل بلا حكمة ولا سبب . وان كان باختيار العبد فقد يكون السبب خطور ذلك اللفظ في قلب الواضع دون غيره .

وبسط هذه الامور له موضع آخر ، والمقصود هنا ان الحجة التى

احتج بها على اثبات المجاز وهي قوله : ان هذه الالفاظ ان كانت حقيقة لزم ان تكون مشتركة : هي مبنية على مقدمتين :

احداهما : أنه يلزم الاشتراك .

والثانية : أنه باطل .

وهذه الحجة ضعيفة ؛ فانه قد تمنع المقدمة الاولى ؛ وقد تمنع المقدمة الثانية ؛ وقد تمنع المقدمتان جميعاً ؛ وذلك ان قوله : يلزم الاشتراك : انما يصح اذا سلم له ان فى اللغة الواحدة باعتبار اصطلاح واحد الفاظاً تدل على معان متباينة من غير قدر مشترك ، وهذا فيه نزاع مشهور وبتقدير التسليم فالقائلون بالاشتراك متفقون على انه في اللغة الفاظ بينها قدر مشترك وبينها قدر مميز . وهذا يكون مع تماثل الألفاظ تارة ؛ ومع اختلافها اخرى ؛ وذلك أنه كما ان اللفظ قد يتحد ويتعدد معناه فقد يتعدد ويتحد معناه كالألفاظ المترادفة . وان كان من الناس من ينكر الترادف المحض ، فالمقصود أنه قد يكون اللفظان متفقين في الدلالة على معنى ويمتاز أحدهما بزيادة ، كما إذا قيل فى السيف : انه سيف وصارم ومهند ، فلفظ السيف يدل عليه مجردا ، ولفظ الصارم فى الأصل يدل على صفة الصرم عليه ، والمهند يدل على النسبة الى الهند ، وان كان يعرف الاستعمال من نقل الوصفية الى الأسمية فصار هذا اللفظ يطلق على

ذاته مع قطع النظر عن هذه الاضافة ، لكن مع مراعاة هذه الاضافة : منهم من يقول : هذه الاسماء ليست مترادفة لاختصاص بعضها بمزيد معنى . ومن الناس من جعلها مترادفة باعتبار اتحادها في الدلالة على الذات ، وأولئك يقولون : هي من المتباينة كلفظ الرجل والأسد ، فقال لهم هؤلاء : ليست كالمتباينة .

والانصاف : أنها متفقة فى الدلالة على الذات متنوعة فى الدلالة على الصفات ، فهي قسم آخر قد يسمى المتكافئة . واسماء الله الحسنى واسماء رسوله وكتابه من هذا النوع .

فانك إذا قلت : ان الله عزيز ؛ حكيم : غفور ؛ رحيم ؛ عليم ؛ قدير : فكلها دالة على الموصوف بهذه الصفات سبحانه وتعالى ، كل اسم يدل على صفة تخصه ، فهذا يدل على العزة ؛ وهذا يدل على الحكمة ، وهذا يدل على المغفرة ؛ وهذا يدل على الرحمة ؛ وهذا يدل على العلم ؛ وهذا يدل على القدرة .

وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم : « إن لي خمسة أسماء : أنا محمد ؛ وأنا أحمد ؛ وانا الماحي الذي يمحو الله به الكفر ؛ وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على عقبي ؛ وأنا العاقب الذي ليس بعده نبي » .

والاسماء التى انكرها الله على المشركين بتسميتهم أو تأهم بها من هذا الباب ، حيث قال : (ان هي إلا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان) ؛ فانهم سموهــا آلهة فأثبتوا لها صفة الالهية التى توجب استحقاقها أن تعبد ، وهذا المعنى لا يجوز إثباته الا بسلطان — وهو الحجة — وكون الشيء معبوداً تارة يراد بـه أن الله أمر بعبادته . فهذا لا يثبت إلا بكتاب منزل ، وتارة يراد بـه انـه متصف بالربوبيـة والخلق المقتضى لاستحقاق العبوديـة ؛ فهـذا يعرف بالعقل ثبوته وانتفاؤه .

ولهذا قال تعالى : (قل : أرأيتم ما تدعون من دون الله ؟ أروني ماذا خلقوا من الأرض ؟ أم لهم شرك فى السموات ؟ ائتونى بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم ان كنتم صادقـين) . وقال فى سورة فاطر : (قل : أرأيتـم شركاءكم الذين تدعون من دون الله ؟ أرونى ماذا خلقوا من الأرض ؟ أم لهم شرك فى السموات ؟ أم آتيناهم كتابا فهم عـلى بينة منه ؟ بل ان يعد الظالمون بعضهم بعضاً الا غرورا) ، فطالبهم [بحجة] عقلية عيانية وبحجة سمعيـة شرعية فقال : (أرونى ماذا خلقوا من الأرض ؟ أم لهـم شرك فى السموات ؟) ، ثم قال : (أم آتيناهم كتابا فهم على بينة منه ؟) ، كما قال هناك : (أروني ماذا خلقوا من الأرض ؟ أم لهم شرك فى السموات ؟) ، ثم قال : (ائتونى بكـتاب

من قبل هذا أو أثارة من علم) . فالكتاب المنزل ؛ والأثـارة ما يؤثر عن الانبياء بالرواية والاسناد . وقـد يقيد فى الـكتب ؛ فلهـذا فسر بالرواية وفسر بالخط .

وهذا مطالبة بالدليل الشرعى ، على أن الله شرع ان يعبد غـيره فيجعل شفيعاً أو يتقرب بعبادته الى الله . وبيان أنـه لاعبادة أصلا الا بأمر من الله ؛ فلهذا قال تعـالى : (ومن يدع مع الله الهـا آخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربه) كما قال في موضع آخر : (فأقم وجهك للدين حنيفـاً ، فطرة الله الـتى فطر النـاس عليها ؛ لا تبديـل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ولـكن اكثر الناس لا يعلمون ؛ منيبين اليه ؛ واتقوه واقيموا الصـلاة ، ولا تكونوا من المشركين : من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بما لديهـم فرحون ، واذا مس الناس ضر دعوا ربهم منيبين اليه ، ثم إذا أذاقهم منه رحمة إذا فريق منهـم بربهم يشركون ؛ ليكفروا بمـا آتينـاهم ، فتمتعوا فسوف تعلمون ، ام انزلنـا عليهم سلطاناً فهو يتكلم بما كانوا به يشركون) .

والسلطان الذي يتكلم بذلك : الـكتاب المنزل ، كما قال : (ام لـكم سلطان مبين ؟ فأتوا بكتابكم ان كنتم صادقين) ، وقال : (ان الذين يجادلون في آيات الله بغـير سلطان أتـاهم : ان فى صـدورهم إلا كبر ماهم ببالغيه) .

والمقصود هنا : أنه اذا كانِ من الأسماء المختلفة الألفاظ ما يكون معناه واحداً كالجلوس والقعود ـــ وهي المترادفة ـــ ، ومنها ما تتباين معانيها كلفظ السماء والأرض ، ومنها ما يتفق من وجه ويختلف من وجه كلفظ الصارم والمهند ، وهذا قسم ثالث : فانه ليس معنى هذا مبايناً لمعنى ذاك كمباينة السماء للأرض ، ولا هو مماثلا لها كمماثلة لفظ الجلوس للقعود : فكذلك الاسماء المتفقة اللفظ قد يكون معناها متفقاً وهي المتواطئة وقد يكون معناها متباينا وهي المشتركة اشتراكا لفظيا ، كلفظ سهيل المقول على الكوكب وعلى الرجل ، وقد يكون معناها متفقاً من وجه مختلفاً من وجه فهذا قسم ثالث ، ليس هو كالمشترك اشتراكا لفظياً ، ولا هو كالمتفقة المتواطئة ، فيكون بينها اتفاق هو اشتراك معنوي من وجه ، وافتراق هو اختلاف معنوي من وجه ، ولكن هذا لا يكون إلا اذا خص كل لفظ بما يدل على المعنى المختص .

وهذه الألفاظ كثيرة فى الكلام المؤلف ؛ أو هي أكثر الألفاظ الموجودة في الكلام المؤلف الذي تكلم به كل متكلم ؛ فان الألفاظ التى يقال : إنها متواطئة كأسماء الأجناس : مثل لفظ الرسول ، والوالي والقاضي ؛ والرجل ، والمرأة ، والامام ، والبيت ، ونحو ذلك : قد يراد بها المعنى العام ، وقد يراد بها ما هو أخص منه مما يقترن بها تعريف الاضافة أو اللام ، كما فى قوله : (إنا أرسلنا إليكم رسولا

شاهداً عليكم كما أرسلنا الى فرعون رسولا ؛ فعصى فرعون الرسول) وقال فى موضع آخر : (لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً) . فلفظ الرسول فى الموضعين لفظ واحد مقرون باللام ، لكن ينصرف في كل موضع الى المعروف عند المخاطب في ذلك الموضع ، فلما قال هنا : (كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصي فرعون الرسول) كان اللام لتعريف رسول فرعون ، وهو موسى بن عمران عليه السلام . ولما قال لأمة محمد : (لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً) : كان اللام لتعريف الرسول المعروف عند المخاطبين بالقرآن المأمورين بأمره المنتهين بنهيه ، وهم أمة محمد صلى الله عليه وسلم .

ومعلوم أن مثل هذا لا يجوز أن يقال : هو مجاز في أحدهما باتفاق الناس . ولا يجوز أن يقال : هو مشترك اشتراكا لفظياً محضاً . كلفظ المشتري للمبتاع والكوكب . وسهيل للكوكب والرجل . ولا يجوز أن يقال : هو متواطيء دل في الموضعين على القدر المشترك فقط : فانه قد علم أنه في أحد الموضعين هو محمد وفي الآخر موسى مع أن لفظ الرسول واحد .

ولكن هذا اللفظ تكلم به في سياق كلام من مدلول لام التعريف وهكذا جميع أسماء المعارف ؛ فان الأسماء نوعان : معرفة ؛ ونكرة .

والمعارف مثل : المضمرات ؛ وأسماء الاشارة ، مثل : أنا ، وأنت ؛ وهو ومثل : هذا ؛ وذاك .

والأسماء الموصولة مثل : (الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة).

وأسمــاء المعرفة باللام كالرسول .

والأسماء الاعلام مثل : إبراهيم ، واسماعيل : واسحق ، ويعقوب ؛ ويوسف ، ومثل شهر رمضان .

والمضاف الى المعرفة مثل قوله : (وطهر بيتى) ، وقوله : (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق) ، ومثل : (ناقة الله وسقياها) . ومثل قوله : (أحل لـكم ليلة الصيام) .

ومثل المنادى المعين مثـل قــول يوسف : (يا أبت ! إنى رأيت أحد عشر كوكباً) ، وقول ابنة صاحب مدين : (يا أبت ! استأجره) فان لفظ الأب هنــاك أريد به يعقوب وهنا أريد به صــاحب مدين الذي تزوج موسى ابنته ، وليس هو شعيباً كما يظنه بعض الغالطين . بل علماء المسلمين من أهل السلف وأهل الكتاب يعرفون أنه ليس شعيباً كما قد بسط فى موضع آخر .

والمقصود هنا : أن هذه الأسماء المعارف ـــ وهى أصنــاف ـــ كل

نوع منها لفظه واحد ، كلفظ أنا وأنت ؛ ولفظ هذا وذاك ، ومع هذا ففي كل موضع يدل على المتكلم المعين والمخاطب والغائب المعين ، ولا يجوز أن يقال : هي مشتركة كلفظ سهيل ، ولا متواطئة كلفظ الانسان بل بينها قدرٌ مشترك وقدر مميز ، فباعتبار المشترك تشبه المتواطئة ، وباعتبار المميز تشبه المشتركة اشتراكا لفظياً ، وهي لا تستعمل قط إلا مع ما يقترن بها مما تعين المضمر والمشار إليه ونحو ذلك ، فصارت دلالتها مؤلفة من لفظها ومن قرينة تقترن بها تعين المعروف ، وهذه حقيقة باتفاق الناس ، لا يقول عاقل : إن هذه مجاز ، مع أنها لاتدل قط إلا مع قرينة تبين تعيين المعروف المراد .

فاذا قيل : لفظ أنا ؛ قيل : يدل على المتكلم مطلقاً ولكن لم ينطق به أحد قط مطلقاً ؛ إذ ليس في الوجود متكلم مطلق كلي مشترك ، بل كل متكلم هو معين متميز عن غيره ، فاذا طلب معرفة مدلوها ومعناها قيل : من هو المتكلم بها ؟ ومن هو المخاطب بأنت وإياك ونحو ذلك ؟ فان كان المتكلم بها هو الله كقوله تعالى لموسى : (إنني أنا الله لا إله إلا أنا) ونحو ذلك : كان هذا اللفظ في هذا الموضع إسماً لله تعالى لا يحتمل غيره ، ولا يمكن مخلوق أن يقول : (إنني أنا الله لا إله إلا أنا ، فاعبدني وأقم الصلاة لذكري) ، وقد ذكر سبحانه أن الذي حاج إبراهيم في ربه قال : (أنا أحيي وأميت)

وذكر عن صاحب يوسف أنه قال : (أنا أنبئكم بتأويله ، فأرسلون) وأخبر عن عفريت من الجن أنه قال : (أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك) ، وعن الذي عنده علم من الكتاب أنه قال : (أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك) ، فلفظ أنا في كل موضع معين ليس هو مدلوله فى الموضع الآخر ، وإن كان لفظ أنا فى الموضعين واحداً. ولم يقل أحد من العقلاء : ان هذا اللفظ مشترك ولا مجاز ، مع أنه لا يدل إلا بقرينة تبين المراد .

فصل

إذا تبين هذا فيقال له : هذه الأسماء التى ذكرتها مثل لفظ الظهر ؛ والمتن ، والساق ؛ والكبد ، لا يجوز أن تستعمل فى اللغة إلا مقرونة بما يبين المضاف إليه ، وبذلك يتبين المراد .

فقولك : ظهر الطريق ومتنها : ليس هو كقولك : ظهر الانسان ومتنه ، بل ولا كقولك : ظهر الفرس ومتنه ، ولا كقولك : ظهر الجبل .

وكذلك كبد السماء ليس مثل كبد القوس ، ولا هذان مثل لفظ كبد الانسان .

وكذلك لفظ السيف فى قول النبي صلى الله عليه وسلم : « إن خالداً سيف سله الله على المشركين » ليس مثل لفظ السيف فى قوله : « من جاءكم وأمركم على رجل واحد يريد أن يفرق جماعتكم فأضربوا عنقه بالسيف كائناً من كان » ، فكل من لفظ السيف هنا وههنا مقرون بما يبين معناه .

نعم ! قد يقال : التشابه بين معنى الرسول والرسول أتم من التشابه بين معنى الكبد والكبد ، والسيف والسيف . فيقال : هذا القدر الفارق دل عليه اللفظ المختص ؛ كما فى قوله : (إن أوهن البيوت لبيت العنكبوت) ، وفي قوله : (وطهر بيتى للطائفين) وقوله : (لا تدخلوا بيوت النبي) ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم « من بنى لله مسجداً بنى الله له بيتاً فى الجنة » ، ومعلوم أن بيت العنكبوت ليس مماثلا في الحقيقة لبيته ولا لبيت النبي صلى الله عليه وسلم ولا لبيت فى الجنة ؛ مع أن لفظ البيت حقيقة فى الجميع بلا نزاع ، إذ كان المخصص هو الاضافة فى بيت العنكبوت ، وبيت النبي دل على سكنى صاحب البيت فيه ، وبيت الله لا يدل على أن الله ساكن فيه لكن إضافة كل شيء بحسبه ، بل بيته هو الذي جعله لذكره وعبادته ودعائه . فهو كمعرفته بالقلوب وذكره باللسان ، وكل موجود فله وجود عيني ؛ وعلمي ؛ ولفظي ؛ ورسمي . واسم الله يراد به كل من هذه الأربعة فى كلام الرسول صلى الله عليه وسلم وكلام الله .

فاذا قال : (أنا الله لا إله إلا أنا) فهو الله نفسه ، وإذا قال : « لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ، فاذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ؛ وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ؛ ورجله التي يمشي بها ، فبي يسمع ، وبي يبصر ؛ وبي يبطش ؛ وبي يمشي » ، وقوله : « عبدي مرضت فلم تعدني ! فيقول : ربي ! كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ فيقول : أما علمت أن عبدي فلاناً مرض فلو عدته لوجدتني عنده ! » ، فالذي في قلوب المؤمنين هو الايمان بالله ومعرفته ومحبته ، وقد يعبر عنه بالمثل الأعلى ؛ والمثال العلمي ، ويقال : أنت فى قلبي كما قيل :

مثالك في عيني ؛ وذكرك فى فمي
ومثواك فى قلبي ؛ فأين تغيب ؟

ويقال :

ساكن فى القلب يعمره لست أنساه فأذكره

وما ينقل عن داود عليه السلام أنه قال : « أنت تحل قلوب الصالحين » : فمعلوم ان هذا كله لم يرد به أن نفس المذكور المعلوم المحبوب ؛ المعبر عنه بالمثال العلمي . وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم

يقول الله تعالى : « أنا مع عبدي ما ذكرني وتحركت بى شفتـاه » ، فقوله : « بي » أراد أنهـا تتحرك باسمه لم تتحرك بذاته ، ولا مـا فى القلب هنا ذاته .

وفي الصحيح عن أنس « أن نقش خاتم النبي صلى الله عليه وسلم كان ثلاثة أسطر : الله سطر ؛ ورسول سطر ؛ ومحمد سطر » ، فمعلوم أن مراده بلفظ الله هـو النقش المنقوش فى الخاتم ؛ المطـابق للفظ الدال على المعنى المعروف بالقلب ، المطابق للموجود فى نفس الأمر .

فهذه الأسماء العائدة الى الله تعالى فى كل موضع اقترن بها ما بين المراد ولم يكن فى شيء من ذلك التباس ، فكذلك لفظ بيته . وقلنا : المساجد بيوت الله ، فيها ما بني للقلوب والالسنة من معرفته والايمان به وذكره ودعائه والأنوار التى يجعلها في قلوب المؤمنين ، كما في قوله تعالى : (الله نور السموات والأرض) ، ثم قال : (مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة) الى قوله : (فى بيوت اذن الله أن ترفع) ، فبين أن هذا النور فى هذه القلوب وفي هـذه البيوت ، كما جاء فى الأثر : « إن المساجد تضيء لأهل السموات كما تضيء الكواكب لأهل الأرض » .

وإذا كان كذلك ؛ فقول القائل : لو كانت هـذه الأسماء حقيقـة

فيما ذكر لكان اللفظ مشتركا ، يقال له : ما تعني باللفظ المشترك ؟ تعني به ما هو الاشتراك اللفظي ، وهو مذكور في كتابك ؟ حيث قلت في تقسيم الألفاظ : الاسم إما أن يكون واحداً ؛ أو متعدداً . فان كان واحداً فمفهومه ينقسم على وجوه . القسمة الأولى : انه إما ان يكون بحيث يصح ان يشترك في مفهومه ؛ أو لا يصح . فان كان الأول فهو طلبي . وذكر تمامه بكلام بعضه حق ؛ وبعضه باطل اتبع فيه المنطقيين . ثم قال : أما إن كان مفهومه غير صالح لاشتراك كثيرين فيه فهو الجزئي ، وذكر أنه العلم خاصة ؛ وقسمه تقسيم النحاة .

ثم قال : واما إن كان الاسم واحداً والمسمى مختلفاً : فاما أن يكون موضوعاً على الكل حقيقة بالوضع الأول ؛ أو هو مستعار في بعضها . فان كان الأول فهو المشترك وسواء كانت المسميات متباينة كالجون للسواد والبياض ، أو غير متباينة كما إذا اطلقنا اسم الأسود على شخص بطريق العلمية وبطريق الاشتقاق من السواد ، وإن كان الثاني فهو مجاز . فان أردت هذا فالمشترك هو الاسم الواحد الذي يختلف مساه ويكون موضوعاً على الكل حقيقة بالوضع الأول ، وتقسيم هذا ان يكون المسمى واحداً ويكون كلياً وجزئياً كما ذكرته .

وحينئذ فيقال لك : لا نسلم ان هذه الأسماء اذا كانت حقيقة فيما ذكر من الصور كان اللفظ مشتركا ، وذلك لأن هذا التقسيم إنما

يصح فى واحد يكون معناه إما واحداً واما متعــدداً ، ونحن لا نسلم أن مورد النزاع داخل فيما ذكرته ، فانما يصح هــذا اذا كان اللفظ واحداً في الموضعين ؛ وليس الأمر كذلك ، فان اللفظ المذكور فى محل النزاع هو لفظ ظهر الطريق ومتنها وجناح السفر ونحو ذلك . وهذا اللفظ ليس له إلا معنى واحد ؛ ليس معناه متعدداً مختلفاً : بل حيث وجد هذا اللفظ كان معناه واحداً كسائر الأسماء .

فان قلت : لـكن لفظ الظهر والمتن والجنــاح يوجد له معــنى غير هــذا .

قيل : لفظ ظهر الطريق وجناحها ليس هو لفظ ظهر الانسـان وجناح الطائر ولا اجنحة الملائكة ، ولفظ الظهر والطريق معرف باللام الدالة على معروف يدل اللفظ عليه ، وهو ظهر الانســان مثلا ؛ ليس هو مثل لفظ ظهر الطريق ، بل هذا اللفظ مغاير لهذا اللفظ . فلا يجوز ان يقال : اللفظ فى موضع واحد ، بل أبلغ من هذا أن لفظ الظهر يستعمل فى جميع الحيوان حقيقة بالاتفاق ، ومع هذا فكثير من الناس قد لا يسبق الى ذهنهم الا ظهر الإنسان ، لا يخطر بقلبه ظهر الـكلب ؛ ولا ظهر الثعلب والذئب وبنات عرس ، وظهر النملة والقملة ؛ وذلك لأن ظهر الانسان هو الذي يتصورونه ، ويعبرون عنه كثيراً فى عامة كلامهم معرفا باللام ؛ ينصرف الى الظهر المعروف .

ولهـذا كانت الايمان عند الفقهـاء تنصرف الى ما يعرفـه المخاطب بلغته ، وإن كان اللفظ يستعمل في غـيره حقيقة أيضـاً ، كما اذا حلف لا يأكل الرؤوس، فاما أن يراد به رؤوس الانعام ؛ أو رؤوس الغنم ؛ أو الرأس الذي يؤكل في العادة ، وكذلك لفظ البيض : يراد به البيض الذي يعرفونه . فأما رأس النمل والبراغيث ونحو ذلك فلا يدخـل في اللفظ ولا يدخل بيض السمك فى اليمين ؛ وإن كان ذلك حقيقة إذا قيل : بيض النمل وبيض السمك بالاضافة .

وكذلك إذا قال : بعتك بعشرة دراهم أو دنانير : انصرف الاطلاق الى ما يعرفونه من مسمى هذا اللفظ فى مثل ذلك العقد فى ذلك المكان حتى إنه في المـكان الواحد يكون لفظ الدينـار يراد به فى ثمـن بعض السلع الذهب الخالص ؛ وفي سلعة أخرى ذهب مغشوش ؛ وفى سلعة أخرى مقدار من الدراهم ، فيحمل العقد المطلق على ما يعرفه المتبايعان باتفاق الفقهاء وإن كان اللفظ إنمـا يستعمل فى غيره بمـا يبين معناه ، فـكيف إذا كان نفس اللفظ متغايراً ؟ ! كلفظ ظهر الانسان ؛ وظهر الطريق ؛ ورأس الانسان ، ورأس الدرب ؛ ورأس المـال ؛ أو رأس العين ؛ أو قيد احدهما بالتعريف كلفظ الظهر ؛ وقيد الآخر بالاضافة ؛ وكان الـلام يوجب إرادة المعروف عنـد المخاطب ؛ والاضافـة توجب الاختصاص بالمضاف اليه . فالمعرف باللام ليس هو المعرف بالاضافـة لا لفظاً ولا معنى .

وقد يكون التعريف باللام في الموضعين ومع هذا يختلف المعنى ، كما فى لفظ الرسول ؛ لأن جزء الدلالة معرفة المخاطب ، وهو حقيقة في الموضعين : فكيف يكون تعريف الاضافة مع تعريف اللام ؟ فقد تبين أنه ليس اللفظ الدال على ظهر الانسان هو اللفظ الدال على ظهر الطريق ، وحينئذ فلا يلزم من اختلاف معنى اللفظين ان يكون مشتركا لأن الاشتراك لا يكون في لفظ واحد اختلف معناه ؛ وليس الامر كذلك .

فان قيل : فهذا يوجب أن لا يكون فى اللغة لفظ مشترك اشتراكا لفظيا ؛ فان اللفظ المشترك لا يستعمل إلا مقرونا بما يبين احد المعنيين قيل : إما أن يكون هذا لازما ؛ واما أن لا يكون . فان لم يكن لازما بطل السؤال ؛ وإن كان لازما التزمنا قول من ينفي الاشتراك ، إذا كان الأمر كذلك ، كما يلتزم قول من ينفي المجاز .

فان قيل : كيف تمنعون ثبوت الاشتراك ، وقد قام الدليل على وجوده ؟

قيل : لا نسلم أنه قام دليل على وجوده على الوجه الذي ادعوه وصاحب الكتاب أبي الحسين الآمدي يعترف بضعف أدلة مثبتيه ، وقد ذكر لنفسه دليلا هو أضعف مما ذكره غيره ؛ فانه قال : في مسائله

« المسألة الأولى » : اختلف الناس فى اللفظ المشترك : هل له وجود فى اللغة ؟ فأثبته قوم ونفاه آخرون . قال : والمختار جواز وقوعه ، أما الخطابي العقلي فلا يمتنع من واضع واحد ، وان يتفق وضع قبيلة للاسم على معناه ووضع أخرى له بازاء معنى آخر من غير شعور كل واحدة بما وضعت الأخرى ، ثم يشتهر الوضعان لخفاء سببه ، قال : وهو الأشبه .

قال وأما بيان الوقوع أنه لو لم تكن الألفاظ المشتركة واقعة في اللغة مع أن المسميات غير متناهية ؛ والأسماء متناهية ضرورة تركيبها من الحروف المتناهية : لخلت أكثر المسميات عن ألفاظ الأسماء الدالة عليها مع الحاجة إليها . وهو ممتنع ، قال : وهو غير سديد من حيث أن الأسماء إن كانت مركبة من الحروف المتناهية فلا يلزم أن تكون متناهية إلا أن يكون ما يحصل من تضاعف التركيبات متناهية ، فلا نسلم أن المسميات المتضادة والمختلفة — وهى التى يكون اللفظ مشتركا بالنسبة إليها — : غير متناهية وإن كانت غير متناهية ، غير أن وضع الأسماء على مسمياتها مشروط بكون كل واحد من المسميات مقصوداً بالوضع ، وما لا نهاية له مما يستحيل فيه ذلك ، وإن سلمنا أنه غير ممتنع ؛ ولكن لا يلزم من ذلك الوضع .

ولهذا يأتي كثير من المعانى لم تضع العرب بازائها ألفاظا تدل عليها بطريق الاشتراك ولا التفضيل ، كأنواع الروائح وكثير من الصفات .

قال : وقال أبو الحسين البصري : أطلق أهل اللغة اسم « القرء » على الحيض والطهر ؛ وهما ضدان ؛ فدل على وقوع الاسم المشترك فى اللغة .

قال : ولقائل أن يقول : القول بكونه مشتركا غير منقول عن أهل الوضع ، بل غاية الموضوع اتحاد الاسم وتعدد المسمى ، ولعله أطلق عليها باعتبار معنى واحد مشترك بينهما لا باعتبار اختلاف حقيقتهما ، او أنه حقيقة فى أحدهما مجاز فى الأخرى وإن خفي علينا موضع الحقيقة والمجاز . وهذا هو الأولى ، أما بالنظر إلى الاحتمال الأول فلما فيه من نفي التجوز والاشتراك ، وأما بالنظر إلى الاحتمال [الثاني] فلان التجوز أولى من الاشتراك كما يأتى فى موضعه .

قال : والأقرب من ذلك اتفاق إجماع الكل على إطلاق اسم الوجود على القديم والحادث حقيقة ، ولو كان مجازا في أحدهما لصح نفيه إذ هي أمارة المجاز ؛ وهو ممتنع ، وعند ذلك فاما أن يكون اسم الوجود دالاً على ذات الرب ؛ او على حقيقة زائدة على ذاته .

فان كان الأول فلا يخفى أن ذات الرب مخالفة بذاتها لما سواها من الموجودات الحادثة ؛ وإلا لوجب الاشتراك بينها وبين ما شاركها فى معناها فى الوجوب : ضرورة التساوي فى مفهوم الذات ؛ وهو محال .

وإن كان مدلول اسم الوجود صفة زائدة على ذات الرب تعالى :

فاما أن يكون المفهوم منها هو المفهوم من اسم الوجـود فى الحوادث ؛ وإما خلافه. فالأول يلزم منه أن يكون مسمى الوجود فى الوجـود واجباً لذاته ؛ ضرورة ان وجود البـاري واجب لذاته ؛ او أن يكون وجود الرب ممكنا ؛ ضرورة إمكان وجود ما سوى الله ؛ وهو محال. وإن كان الثانى لزم منه الاشتراك ؛ وهو المطلوب.

فهذا فى دليله وهو فى غاية الضعف ؛ فانه مبني على مقـدمتين : على أن اسم الوجود حقيقة فى الواجب والممكن ؛ وان ذلك يستـلزم الاشتراك.

والمقدمة الثانية باطلة قطعاً.

والأولى فيها نزاع ؛ خلاف ما ادعاه من الاجماع.

فمن الناس من قال : إن كل اسم تسمى به المخـلوق لا يسمى به الخالق إلا مجازا، حتى لفظ الشيء، وهو قول جهم ومن وافقه مـن البـاطنية، وهـؤلاء لا يسمونه موجودا ولا شيئا ؛ ولا غـير ذلك من الأسماء.

ومن الناس مـن عكس، وقال : بل كلما يسمى به الرب فهو حقيقة ؛ ومجاز فى غيره. وهو قول أبى العباس الناشي من المعتزلة.

والجمهور قالوا : إنه حقيقة فيهما ؛ لكن أكثرهم قالوا : انه متواطىء التواطىء العام ؛ او مشككا إن جعل المشكك نوعا آخر ؛ وهو غير التواطىء الخاص الذي تتماثل معانيه في موارد ألفاظه . وإنما جعله مشتركا شرذمة من المتأخرين ، لا يعرف هذا القول عن طائفة كبيرة ولا نظار مشهورين .

ومن حكى ذلك عن الأشعري كما حكاه الرازي فقد غلط ؛ فان مذهب الرجل وعامة أصحابه : أن الوجود اسم عام ينقسم إلى : قديم ؛ وحادث ، ولكن مذهبه أن وجود كل شيء عين ماهيته ، وهذا مذهب جماهير العقلاء من المسلمين وغيرهم ، فظن الظان أن هذا يستلزم [ان يكون] اللفظ مشتركا كما احتج به الآمدي ، وذلك غلط كما قد بسطناه في موضعه ، وهو يتبين بالكلام على حجته .

وقوله : اما أن يكون اسم الوجود دالا على الذات ؛ أو على صفة زائدة على الذات .

يقال له : أتريد به لفظ الوجود العام المنقسم إلى واجب وممكن ؛ أم لفظ الوجود الخاص ؟ كما يقال : وجود الواجب ووجود الممكن ؛ فانه من المعلوم أن الأسماء التى يسمى بها الرب وغيره — بل كل

مسميين ــــ تارة تعتبر مطلقة عامة تتناول النوعين ؛ وتارة تعتبر مقيدة بهذا المسمى .

ولفظ الحي والعليم ؛ والقدير ؛ والسميع ؛ والبصير ، والموجود ؛ والشيء ؛ والذات : إذا كان عاما يتناول الواجب ، وإذا قيل : (وتوكل على الحي الذي لا يموت) ؛ (الله لا إله إلا هو الحي القيوم) . (وهو العليم الحكيم) ، ونحو ذلك مما يختص بالرب : لم يتناول ذلك المخلوق كما إذا قيل : (يخرج الحي من الميت) لم يدخل الخالق في اسم هذا الحي .

وكذلك إذا قيل : العلم ، والقدرة ؛ والكلام ؛ والاستواء ؛ والنزول ونحو ذلك : تارة يذكر مطلقا عاما ؛ وتارة يقال : علم الله وقدرته ؛ وكلامه ؛ ونزوله ؛ واستواؤه : فهذا يختص بالخالق : لا يشركه فيه المخلوق . كما إذا قيل : علم المخلوق وقدرته ؛ وكلامه ؛ ونزوله : واستواؤه فهذا يختص بالمخلوق ولا يشركه فيه الخالق . فالاضافة او التعريف خصص وميز وقطع الاشتراك بين الخالق والمخلوق .

وكذلك إذا قيل لفظ الوجود مطلقا ، وقيل : وجود الواجب ووجود الممكن ، فهذه ثلاثة معان . فاذا قيل : وجود العبد وذاته وماهيته وحقيقته كان ذلك مختصا به ؛ دالا على ذاته المختصة به المتصفة بصفاته .

وكذلك إذا قيل : وجـود الرب ونفسه ؛ وذاته ؛ وماهيته ، وحقيقته : كان دالا على ما يختص بالرب : وهو نفسه المتصفة بصفاته .

فقوله : اسم الوجود إما أن يكون دالا عـلى ذات الرب ؛ أو صفة زائدة . يقال له : إن أردت لفظ الوجود المطلق العـام الذي يتناول الواجب والممكن ؛ فهذا لا يدل على ما يختص بالواجب ولا على ما يختص بالممكن ؛ بل يدل عـلى المشترك الـكلي ، والمشترك الـكلي إنما يكون مشتركا كلياً في الذهن واللفظ ، وإلا فليس فى الخارج شيء هو نفسه كلي مع كونه فى الخارج .

وهذا كما إذا قيل : الذات والنفس ؛ بحيث يعم الواجب والممكن فانما يدل على المعنى العام الـكلي لا على ما يختص بواحد منهما ، كما إذا قيل : الوجود ينقسم الى : واجب ؛ وممكـن . والذات تنقسم الى : واجب ؛ وممكن . ونحو ذلك . وأما إن أريد بالوجود ما يعمها جميعاً كما اذا قيل : الوجود كله واجبه وممكنه ؛ أو الوجود الواجب والممكن فهنا يدل عـلى ما يختص بكل منهما ، كما إذا قيـل : وجود الواجب ووجود الممكن .

ففي الجملة اللفظ : إما أن يدل على المشترك فقط كالوجود المنقسم أو على المميز فقط كقول : وجود الواجب : وقول : وجود الممكن ،

أو عليهما كقولك : الوجود كله واجبه وممكنه ؛ والوجود الواجب والممكن . وعلى كل تقدير فلا يلزم الاشتراك .

وقوله : إذا كان دالا على ذات الرب فذاته مخالفة لما سواها من الموجودات ، يقال : لفظ الوجود المطلق المنقسم لا يدل على ما يختص بالرب ، وأما لفظ الوجود الخاص لوجود الرب أو العام كقولنا : الوجود الواجب والممكن ونحو ذلك : فهذا يدل على ما يختص بذات الرب وإن كان مخالفاً لذات غيره ، كما أن لفظ ذات الرب وذات العبد تدل على ما يختص بالرب وبالعبد ؛ وإن كان حقيقة هذا مخالفاً لحقيقة هذا . فكذلك لفظ الوجود يدل عليهما مع اختلاف حقيقة الموجودين .

فان قيل : اذا كان حقيقة هذا الوجود يخالف حقيقة هذا الوجود كان اللفظ مشتركا . قيل : هذا غلط منه نشأ غلط هذا وأمثاله ؛ وذلك أن جميع الحقائق المختلفة تتفق فى أسماء عامة تتناول بطريق التواطىء والتشكيك ، كلفظ اللون ؛ فانه يتناول السواد والبياض والحمرة مع اختلاف حقائق الألوان .

وكذلك لفظ الصفة والعرض والمعنى يتناول العلم ؛ والقدرة ؛ والحياة والطعم ؛ واللون ؛ والريح ، مع اختلاف حقائق الألوان .

وكذلك لفظ الحيوان يتناول الانسان والبهيمة مع اختلاف حقائقهما فلفظ الوجود أولى بذلك .

وذلك أن هذه الحقائق المختلفة قد تشترك فى معنى عام يشملها ؛ ويكون اللفظ دالا على ذلك المعنى كلفظ اللون ، ثم بالتخصيص يتناول ما يختص بكل واحد . كما يقال : لون الأسود ولون الأبيض ، وقيل : وجود الرب ووجود العبد ، ولو تكلم بالاسم العام المتناول لأفراده كما إذا قيل : اللون او الألوان ؛ أو الحيوان ؛ والعرض ؛ أو الوجود : يتناول جميع ما دخل فى اللفظ ، وإن كانت حقائق مختلفة ؛ لشمول اللفظ لها كسائر الألفاظ العامة ، وإن كانت أفرادها تختلف باعتبار آخر من جهة اللفظ العام .

وأيضاً فقوله : إن كان مدلول اسم الوجود صفة فان كان المفهوم واحداً فى الواجب والممكن : لزم كون الواجب ممكناً ، والممكن واجباً وإلا لزم الاشتراك .

يقال له : أتعنى مدلول الاسم الوجود المطلق ، أو المقيد المضاف ؟ كما اذا قيل : وجود الواجب ؛ ووجود الممكن ؟ فان عنيت الأول فالمفهوم واحد ولا يلزم تماثلهما فى الموضعين ؛ وإن كان ما فى الذهن من معنى الوجود مماثلا لا يلزم أن يكون ما فى الخارج منه متماثلا ،

وإنما يلزم أن يطابق الاثنين ويعمها فقط ، كسائر الألفاظ المتواطئة المشككة ، إذا قيل : السواد شارك سواد القار والحبر مع عدم تماثلها ، وإذا قيل : الأبيض والأحمر ونحو ذلك يتناول الكامل والناقص ، وكذلك اسم الحي يتناول حياة الملائكة وحياة أهل الجنة وحياة الذباب والبعوض مع عدم تماثلها . فكيف يكون وجود الرب أو علمه أو قدرته مماثلا لوجود المخلوق وعلمه وقدرته ؟ إذ يشملها اسم الوجود المطلق ، أو العلم المطلق ، أو القدرة المطلقة .

وإن قال : بل أعنى به الوجود المقيد مثل قولنا : وجود الواجب ووجود الممكن .

قيل : هنا المفهوم يختلف ؛ لاختصاص كل منها بلفظ قيد به الوجود وهو الاضافة ، فهذه الاضافة المقيدة تمنع التماثل ، ولا يلزم من ذلك الاشتراك اللفظي ، فان الاختلاف هنا يحصل في نفس لفظ الوجود بل الاضافة الزائدة على اللفظ والاضافة أو التعريف كقولنا : وجود الرب أو الوجود الواجب ، ووجود المخلوق ؛ أو الوجود الممكن ، ونحو ذلك .

فهذا الذي احتج به على الاشتراك فيما يسمى به الرب والعبد يلزم منه الاشتراك في سائر الأسماء العامة ، وهي من جنس الحجة التى

احتج بها على المجاز حيث قال : إن كان اللفظ حقيقة فى الموضعين لزم الاشتراك ؛ وهو غلط ؛ فان الذي دل على خصوص هذا المعنى ليس هو الذي دل على خصوص ذاك ، بل الزائد على اللفظ .

فاذا قيل : وجود الرب ووجود العبد فهو من جنس ظهر الانسان وظهر الفرس ، كما تقول ظهر الانسان وظهر الطريق ، يعنى جميع هذه المواضع الدال على ما يخالف به هذا هو مما يختص بكل موضع ، لا مجرد اللفظ المشترك ، بل المشترك يدل على المشترك ؛ والمختص يدل على المختص ، وهذا يقتضي أن بين الظهرين جهة اتفاق وافتراق ، وكذلك بين الوجودين جهة اتفاق وافتراق ، وهو الذي يعنى به الاشتراك والامتياز ، لكن بعض الناس يظن أن المشترك بينهما موجود في الخارج مشتركاً بينهما ؛ وذلك غلط ، بل كل واحد مختص بالخارج ، ولكن الذهن يأخذ منها قدراً مشتركا كلياً ، ويقال : هما مشتركان فى الوجود والحيوانية والانسانية ، كما قال تعالى : (ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم انكم فى العذاب مشتركون) ، وقال : (فانهم يومئذ فى العذاب مشتركون) ، فالعذاب الذي يصيب الآخر هو نظيره ، وهو من جنسه اشتراكاً فى جنس العذاب ، ليس فى الخارج شيء بعينه يشتركان فيه ، ولكن اشتركا في العذاب الخاص . بمعنى : أن كل واحد له منه نصيب ، كالمشتركين فى العقار ونحو ذلك .

الجواب السادس : أن يقال : منع « المقدمة الثانية » قوله : لو كان مشتركاً لما سبق الى الفهم عند إطلاق هذه الألفاظ البعض دون البعض ضرورة التساوي فى الدلالة الحقيقيـة . ولا شك أن السابق الى الفهم من إطلاق لفظ الأسد إنما هو السبـع . ومن إطلاق لفظ الحمار إنما هو البهيمة وكذلك ما فى الضرورة .

فيقال : إطلاق لفظ الأسد والحمار المعرف بالألف واللام ينصرف إلى ما يعرفه المتـكلم أو المخاطب ، وإذا كان المعرف هو البهيمة انصرف إليها ، وهذا هو المعروف عند أكثر الناس فى أكـثر الأوقات ، ولا يلزم من ذلك إذا كان معرفاً يوجب انصرافه الى البليد والشجاع ، ولا يكون حقيقة أيضاً ، كقول أبى بكر : لاها الله إذاً لا يعمد الى أسد من أسد الله يقاتل عـن الله ورسوله يعطيك سلبه . وكما أشير الى شخص وقيل : هذا الأسد ، أو الى بليد وقيل : هـذا الحمار . فالتعريف هنا عينه وقطع إرادة غيره ، كما أن لفظ الرؤوس والبيض والبيوت وغـير ذلك ينصرف عند الاطلاق الى الرؤوس والبيض الذي يؤكل في العادة ؛ والبيوت الى مساكن الناس ، ثم إذا قيل بيت العنكبوت وبيض النمل ورؤوس الجراد كان أيضاً حقيقة باتفاق الناس .

الجواب السابـع : أن يقال : أنت جعلت دليل الحقيقة أن يسبق إلى الفهم عند إطلاق اللفظ ، فاعتبرت في المستمع السابق الى فهمه ؛

وفي المتكلم إطلاق لفظه ، وهذا لا ضابط له ؛ فانه إنما يسبق الى فهم المستمع في كل موضع ما دل عليه دليل فى ذلك الموضع ، فاذا قال : ظهر الطريق ومتنها لم يسبق الى فهمه ظهر الحيوان البتة ، بل ممتنع عنده إرادته .

الجواب الثامن : قولك : من إطلاق جميع اللفظ : كلام مجمل ؛ فان أردت كون اللفظ مطلقاً عن القيود فهذا لا يوجد قط ؛ فان النظر إنما هو فى الأسماء الموجودة فى كلام كل متكلم: كلام الله وملائكته وأنبيائه والجن وسائر بني آدم والأمم لا يوجد الا مقروناً بغيره ، إما فى ضمن جملة اسمية أو فعلية ، ولا يوجد إلا من متكلم ، ولا يستدل به إلا إذا عرفت عادة ذلك المتكلم فى مثل ذلك اللفظ ، فهنا لفظ مقيد مقرون بغيره من الألفاظ ، ومتكلم قد عرفت عادته ، ومستمع قد عرف عادة المتكلم بذلك اللفظ ، فهذه القيود لا بد منها فى كلام يفهم معناه ، فلا يكون اللفظ مطلقا عنه . فان أراد أنه مطلق عن قيد دون قيد لم يكن ما ذكره دالا على ذلك . فعلم أن قوله : يرجع الى مايفهم من إطلاق اللفظ .

الجواب التاسع : أن يقال له : اذكر أي قيد شئت وفرق بين مقيد ومقيد ؛ فلا يذكر شيئا الا انتقض وأبين لك من الحدود التى تذكرها فارقة بين الحقيقة والمجاز ، ان ما جعلته حقيقة تجعله مجازاً وما

جعلته مجازاً تجعله حقيقة ، وأن المتكلم الفارق بين هذا وهذا بالاطلاق والتقييد تكلم بكلام من لا يتصور ما يقول ، فضلا عن أن يمكنه التعبير عنه ؛ فان التعبير فرع التصور ، فمن لم يتصور ما يقول لم يقل شيئا الا كان خطأ .

فصـــــل

وأما حجته الثانية فقوله : كيف وأن أهل الأعصار لم تزل تناقل في أقوالها وكتبها عن أهل الوضع تسمية هذا حقيقة وهذا مجازاً ؟

فيقال : هذا مما يعلم بطلانه قطعا ، فلم ينقل أحد قط عن أهل الوضع أنهم قالوا : هذا حقيقة وهذا مجاز . وهذا معلوم بالاضطرار أن هذا لم يقع من أهل الوضع ، ولا نقله عنهم أحد ممن نقل لغتهم ، بل ولا ذكر هذا أحد عن الصحابة الذين فسروا القرآن وبينوا معانيه ، وما يدل في كل موضع ، فليس منهم أحد قال : هذا اللفظ حقيقة ؛ وهذا مجاز ، ولا ما يشبه ذلك ، لا ابن مسعود وأصحابه ، ولا ابن عباس وأصحابه ، ولا زيد بن ثابت وأصحابه ، ولا من بعدهم ، ولا مجاهد ، ولا سعيد بن جبير ، ولا عكرمة ، ولا الضحاك ، ولا طاوس ، ولا السدي ، ولا قتادة ، ولا غير هؤلاء ، ولا أحد من أئمة الفقه كالأئمة

الاربعة وغيرهم ، ولا الثوري ، ولا الاوزاعى ، ولا الليث بن سعد ، ولا غيره . وإنما وجد فى كلام أحمد بن حنبل لكن بمعنى آخر ، كما أنه وجد فى كلام أبي عبيدة معمر بن المثنى بمعنى آخر .

ولم يوجد أيضا تقسيم الكلام الى حقيقة ومجاز فى كلام أئمة النحو واللغة ، كأبى عمرو بن العلاء ، وأبي عمرو الشيبانى ؛ وأبى زيد ؛ والاصمعي ؛ والخليل ؛ وسيبويه ؛ والكسائى ؛ والفراء ؛ ولا يعلمه أحد من هؤلاء عن العرب .

وهذا يعلمه بالاضطرار من طلب علم ذلك ، كما يعلم بالاضطرار عند العرب أنها لم تتكلم باصطلاح النحاة التى قسمت بعض الالفاظ : فاعلا واللفظ الآخر مفعولا ؛ ولفظا ثالثاً مصدراً ؛ وقسمت بعض الالفاظ : معربا ؛ وبعضها مبنياً . لكن يعلم ان هذا اصطلاح النحاة ، لكنه اصطلاح مستقيم المعنى ، بخلاف من اصطلح على لفظ الحقيقة والمجاز ؛ فانه اصطلاح حادث وليس بمستقيم فى هذا المعنى : إذ ليس بين هذا وهذا فرق فى نفس الأمر حتى يخص هذا بلفظ وهذا بلفظ ، بل أي معنى خصوا به اسم الحقيقة وجد فيما سموه مجازاً ، وأي معنى خصوا به اسم المجاز يوجد فيما سموه حقيقة ، ولا يمكنهم أن يأتوا بما يميز بين النوعين .

وليسوا مطالبين بما يقال : إن حد الحقيقي مركب من الجنس

والفصل ؛ فان هذا لو كان حقاً لم يطالبوا به ، فكيف إذا كان باطلا ؟ بل المطلوب التميز بين المسميين ، وهو معنى الحد اللفظي ، كما يميز بين مسمى الاسم المعرب والمبنى ، والفاعل والمفعول ؛ ويميز بين مسميات سائر الاسماء ، فيطالبون بما يميزون بين ما سموه حقيقة وما سموه مجازاً ، وهذا منتف فى نفس الأمر ، اذ ليس فى نفس الامر نوعان ينفصل أحدهما عن الآخر حتى يسمى هذا حقيقة وهذا مجازا . وهذا بحث عقلي غير البحث اللفظي ؛ فانهم يعترفون بأن النزاع في المسألة لفظي .

وقد ظنوا أن هذه التسمية والفرق منقول عن العرب وغلطوا في ذلك ، كما يغلط من يظن أن هذه التسمية والفرق يوجد فى كلام الصحابة والتابعين وأئمة العلم ، وأن هذا ذكره الشافعي أو غيره من العلماء ، أو تكلم به واحد من هؤلاء : فان هذا غلط ، يشبه ان الواحد تربى على اصطلاح اصطلحه طائفة فيظن أن المتقدمين من أهل العلم كان هذا اصطلاحهم .

ومن ظن أن العرب قسمت هذا التقسيم أو ان هذا أخذ عنها توقيف ، كما يوجد فى كلام طائفة من المصنفين فى أصول الفقه ، فغلطه أظهر ، وقد وجد في كلام طائفة كأبي الحسين البصري والقاضي أبى الطيب والقاضي أبى يعلى وغيرهم .

وأعجب من هذا دعوى تواتر هـذا عن أهـل الوضع وعن أهل الاعصار لم يزل يتناقل فى أقوالها وكتبها عن أهل الوضع تسمية هـذا حقيقة وهذا مجازاً ، وهذا التواتر الذي ادعاه لا يمكنـه ولا غـيره أن يأتي بخبر واحد فضلا عن هذا التواتر الذي ادعاه .

فصـــــل

وأما حجة النفاة التى ذكرها فانه قال : فان قيل : لو كان في لغة العرب لفظ مجازي فاما أن يقيد معناه بقرينة ؛ أولا يقيد بقرينة ، فان كان الأول فهو مع القرينة لا يحتمل غـير ذلك ، فـكان مع القرينة حقيقة فى ذلك المعنى . وإن كان الثاني فهو أيضا حقيقة ؛ إذ لا معنى للحقيقـة الا ما يكون مستقلا بالافادة من غـير قرينة . ثم قال : قلنـا : جواب الأول أن المجاز لا يفيد عند عدم الشهرة إلا بقرينة ، ولا معنى للمجاز إلا هذا ، والنزاع فى ذلك لفظي ، كيف وأن المجاز والحقيقة من صفات الألفاظ دون القرائن المعنوية ؟ فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع .

فيقال : هو قد سلم أن النزاع لفظي ، فيقـال : إذا كان النزاع لفظياً وهذا التفريق إصطلاح حادث لم يتكلم به العرب ؛ ولا أمـة من الامم ؛ ولا الصحابة والتابعون ؛ ولا السلف : كان المتكلـم بالألفاظ الموجودة التى تكلموا بها ونزل بها القرآن أولى من المتكلم باصطـلاح

حادث لو لم يكن فيه مفسدة ، وإذا كان فيه مفاسد كان ينبغي تركه لو كان الفرق معقولا ، فكيف إذا كان الفرق غير معقول وفيه مفاسد شرعية ، وهو إحداث فى اللغة ؟ ! كان باطلا عقلا وشرعا ولغة . أما العقل فانه لا يتميز فيه هذا عن هذا . وأما الشرع فان فيه مفاسد يوجب الشرع إزالتها . وأما اللغة فلأن تغيير الأوضاع اللغوية غير مصلحة راجحة ، بل مع وجود المفسدة .

فان قيل : وما المفاسد ؟

قيل : من المفاسد أن لفظ المجاز المقابل للحقيقة سواء جعل من عوارض الألفاظ أو من عوارض الاستعمال يفهم ويوهم نقص درجة المجاز عن درجة الحقيقة ، لا سيما ومن علامات المجاز صحة اطلاق نفيه . فاذا قال القائل : إن الله تعالى ليس برحيم ولا برحمن : لا حقيقة بل مجاز ؛ إلى غير ذلك مما يطلقونه على كثير من أسمائه وصفاته ، وقال : « لا إله إلا الله » مجاز لا حقيقة ، كما ذكر هذا الآمدي من ان العموم المخصوص مجاز ، وقال من جهة منازعه : فان قيل : لو قال : « لا إله » تامة مطلقة يكون كفراً ولو اقترن به الاستثناء . وهو قوله : « إلا الله » كان إيماناً . وكذلك لو قال لزوجته : أنت طالق كانت مطلقة بتنجيز الطلاق ، ولو اقترن به الشرط وهو قوله : إن دخلت الدار : كان

تعليقاً ، مع ان الاستثناء والشرط له معنى . ولولا الدلالة والوضع لما كان كذلك .

قلنا : لا نسلم التغيير فى الوضع ، بل غايته صرف اللفظ عما اقتضاه من جهة إطلاقه الى غيره بالقرينة ، فقد تكلم فى « لا إله إلا الله » إذا كانت من مورد النزاع ، فانه يزعم ان كل عام خص ولو بالاستثناء كان مجازاً ؛ فيكون « لا إله إلا الله » عنده مجازاً .

ومعلوم ان هذا الكلام من أعظم المنكرات فى الشرع ، وقائله إلى أن يستتاب ــ فان تاب والا قتل ــ أقرب منه إلى أن يجعل من علماء المسلمين ، ثم هذا القائل مفتر على اللغة والشرع والعقل ؛ فان العرب لم تتكلم بلفظ « لا إله » مجرداً ، ولا كانوا نافين للصانع حتى يقولوا : « لا إله » ، بل كانوا يجعلون مع الله آلهة أخرى . قال تعالى : (أإنكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى قل : لا أشهد) ، ولهذا قالوا : (أجعل الآلهة إلهاً واحداً ؟ ان هذا لشىء عجاب !) .

والقرآن كله يثبت توحيد الالهية ويعيب عليهم الشرك ، وقد تواتر عنه صلى الله عليه وسلم أنه أول مادعى الخلق إلى شهادة أن لا إله إلا الله ، وقال « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله » ، والمشركون لم يكونوا ينازعونه في

الاثبات بل في النفي ، فكان الرسول والمشركون متفقين على اثبات إلهية الله ، وكان الرسول ينفي إلهية ما سوى الله وهم يثبتون ، فلم يتكلم أحد لا من المسلمين ولا من المشركين : بهذه الكلمة إلا لاثبات إلهية الله ولنفي إلهية ما سواه ، والمشركون كانوا يثبتون إلهية ما سواه مع إلهيته ، أما الآلهة مطلقاً بهذا المعنى فلم يكونوا مما يعتقدونه حتى يعبروا عنه ، فكيف يقال : هذا المعنى هو الذي وضعوا له هذا اللفظ فى أصل لغتهم ؟.

وأما قول القائل : لا نسلم تغيير الدلالة بل غايته صرف اللفظ عما اقتضاه من جهة إطلاقه إلى غيره بالقرينة .

فيقال له : هذه مغلطة ؛ فانه في حال القيد لم يكن مطلقاً . وهو لا يقتضي النفي العام إذا كان مطلقا غير مقيد ، فأما مع القيد فقوله : « لا إله إلا الله » اللفظ مطلقاً ، فكيف يقال : إنه صرف عما كان يقتضيه لو كان مطلقاً ؟ فلو كان مطلقاً لكان يقتضي النفي العام . فبالتقييد زال الاطلاق المقتضى لذلك ، وهذا معنى تغيير الدلالة ؛ فانه لو كان له دلالة عند الاطلاق بطلت وصارت له دلالة أخرى عند التقييد والاستثناء يخرج من اللفظ ما لولاه لدخل فى اللفظ عند الجمهور القائلين بالعموم . وعند أهل الوقف . يخرج من اللفظ ما لولاه لصلح ان يدخل . فعلى القولين لا يخرج من اللفظ ما دخل ، بل ما لولا الاستثناء لكان الاستثناء

يمنع ذلك الاقتضاء ، فلم يبق اللفظ مع الاستثناء مقتضياً لنفي المستثنى ألبتة ، كما أنه لم يبق مقتضياً بقوله صرفه عن مقتضاه من جهة إطلاقه ليس بسديد ؛ فانه لو كان مقتضياً مطلقاً لم يكن هناك استثناء ولا بصرف شيء ، وإذا لم يكن مطلقاً بل مقيداً بالاستثناء فليس هناك اطلاق يكون له اقتضاء ، ولا هناك لفظ يقتضي نفي المستثنى ، ولا هناك مستثنى منفي .

وأيضاً من مفاسد هذا جعل عامة القرآن مجازاً ، كما صنف بعضهم مجازات القراءات ، وكما يكثرون من تسمية آيات القرآن مجازاً ، وذلك يفهم ويوهم المعانى الفاسدة ، هذا إذا كان ما ذكروه من المعانى صحيحاً فكيف وأكثر هؤلاء يجعلون ما ليس بمجاز مجازاً ؟ وينفون ما اثبته الله من المعانى الثابتة ، ويلحدون فى أسماء الله وآياته ، كما وجد ذلك للمتوسعين فى المجاز من الملاحدة أهل البدع .

وأما قوله : كيف والمجاز والحقيقة من صفات الألفاظ دون القرائن المعنوية ؟ .

فيقال : أولا ليس الأمر كذلك عندكم ، بل كثيرا ما تجعلون الحقيقة والمجاز اسما للمعنى ، فتقولون : حقيقة هذا اللفظ كذا ومجازه كذا ؛ وتقولون حقيقة هذا اللفظ ، فتجعلونه من عوارض الألفاظ تارة ، ومن

عوارض المعنى أخرى ، وقد تجعلونه من عوارض الاستعمال ، فيقال : استعمال هذا اللفظ فى هذا المعنى حقيقة وفى هذا مجاز .

ثم يقال : لا ضابط لهؤلاء : فان منهم من يجعل استعمال اللفظ في بعض معناه حقيقة . ومنهم من يجعله مجازاً . ومنهم من يجعله حقيقة ومجازاً جميعاً ، كما قد ذكر ذلك فى مسألة العموم والأمر إذا أريد به الندب : هو مما يبين تناقض هذا الأصل .

ثم يقال : هب أن هذا من عوارض الألفاظ : فانما هو من عوارض اللفظ المستعمل الذي أريد به معناه . فقولك : هو من صفات الألفاظ دون القرائن المعنوية فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع : باطل من وجوه :

أحدها : أن اللفظ لم يدل قط إلا بقرائن معنوية ، وهو كون المتكلم عاقلا له عادة باستعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى ؛ وهو يتكلم بعادته ، والمستمع يعلم ذلك ، وهذه كلها قرائن معنوية تعلم بالعقل ، ولا يدل اللفظ إلا معها . فدعوى المدعى أن اللفظ يدل مع تجرده عن جميع القرائن العقلية : غلط .

الثانى : أن يقال : أنت لم تفرق بين القرائن المعنوية واللفظية ؛ فان

العامل المخصوص بالاستثناء والشرط والصفة والبدل إنما اقترن به قرائن لفظية ؛ وقد جعلته مجازاً ، وأيضاً فقول النبي صلى الله عليه وسلم : « إن خالداً سيف سله الله على المشركين » ؛ وقول ابى بكر رضي الله عنه : لا يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله . وأمثال ذلك ، وما مثلت به من قوله : ظهر الطريق ؛ ومتنه هي قرائن لفظية بها عرف المعنى ، وهو عندك مجاز .

الثالث : أن نقول : اذكر لنا ضابطاً من القرائن التى بها يكون حقيقة والقرائن التى يكون بها مجازاً ! فان هذا ممتنع لا سبيل لك اليه ؛ لبطلان الفرق في نفس الأمر .

الرابع : أن يقال : هب أنه مفتقر إلى قرينة معنوية ! فلو قيل لك : الحقيقة اسم لنفس اللفظ لكان يشترط أن يقترن به ما يبين معناه ، سواء كانت القرينة لفظية أو معنوية ، ولفظ الحقيقة فى الموضعين اسم اللفظ لما اقترن به لم يكن ما يدفع ذلك .

الخامس : أنه لو قيل لك : أنا أجعل لك لفظ الحقيقة اسماً للفظ ولما اقترن مطلقاً ، لم يكن لك جواب عن هذا إلا ان يقول : انا اجعله اسماً للفظ والقرينة اللفظية دون المعنوية . وهذا المعنى لو كان صحيحاً لم يكن معك إلا مجرد تحكم قابلت به تحكما ، وليس تحكمك أولى ،

فكيف تجعل ذلك حجة معنويةِ على بطلان قول خصمك ؟

وتحقيق ذلك « بالوجه السادس » : وهو أن يقال : قولك : كيف وأن المجاز والحقيقة من صفات الألفاظ دون القرائن المعنوية فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع ؟ ليس فيه إلا مجرد حكاية اللفظ الذي ابتدعته، فاذا قال لك المنازع : بل الحقيقة اسم لمجموع الدال من اللفظ والقرينة المعنوية كان قد قابل اصطلاحك باصطلاحه الذي هو احسن من اصطلاحك حيث سمى جميع البيان الذي علمه الله عباده حقيقة ، وانت جعلت كثيراً منه او اكثره مجازاً .

فان قلت : فهذا النزاع لفظي ، قيل لك : فهذا جوابك الأول : وهو قولك : النزاع فى ذلك لفظي .

قوله : لي بعد هذا جوابا آخر ، وهو قولك : كيف وأن المجاز والحقيقة من صفات الألفاظ دون القرائن المعنوية ؟ فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع يقتضي أنك ذكرت جوابا ثانياً غير الأول ، وليس فيه إلا إعادة معنى ذلك الاصطلاح ، هو انا اصطلحنا على أن يسمى بالحقيقة اللفظ دون القرائن المعنوية ، فتبين أنه ليس معك إلا اعترافك بأن النزاع لفظي ، فلو كان الاصطلاح مستقيما : لم يكن نفاة المجاز الذين سموا جميع الكلام حقيقة إذا كان قد بين به المراد : بأنقص

حالا ممن سمى ما هو من خيار الكلام وأحسنه وأتمه بياناً : مجازاً . وجعله فرعا في اللغة لا أصلا ؛ ووضعاً حادثاً غير به الوضع المتقدم ؛ وجعله تابعاً لغيره لا متبوعا .

فصـــــل

وقد ذكر نفاة المجاز حجة ضعيفة ، وهي قولهم : وأيضاً ما من صورة من الصور إلا ويمكن أن يعبر عنها باللفظ الحقيقي الخاص بها ، فاستعمال اللفظ المجازي فيها مع افتقاره الى القرينة من غير حاجة بعيد عن أهل الحكمة والبلاغة فى وضعهم .

وقد أجاب عن هذا بقوله : وجواب الثانى : أن الفائدة في استعمال اللفظ المجازي دون الحقيقة قد يكون لاختصاصه بالخفة على اللسان ؛ أو لمساغته فى وزن الكلام لفظاً ونثراً ، والمطابقة ؛ والمجانسة ؛ والسجع وقصد التعظيم ، والعدول عن الحقيقي للتحقيق ، إلى غير ذلك من المقاصد المطلوبة من الكلام .

فيقال : هذه الحجة ضعيفة ، والمحتج بها يلزمه أن يسلم لها انقسام الكلام إلى حقيقة ومجاز ، لكنه يوجب استعمال الحقيقة دون المجاز ، وهذا يناقض قوله : ليس في اللغة مجاز ؛ بل المواضع التى سموها

مجازاً إذا ثبت استعمالها في اللغة فهي كلهـا حقيقة على هـذا القول ، و تعبير لبعض الحقائق يكون أحسن وأبلغ من بعض ، ومراتب البيان والبلاغـة متفاوتة ، وكل ذلك مما يدل عليه اللفظ بطريقة الحقيقـة ، واللفظ لا يدل إلا مع قرينة ، ومن ظن أن الحقيقة في مثـل قوله : (واسأل القرية) هو سؤال الجدران ؛ فهو جاهل .

وهذا البحث يشبه بحث هـؤلاء ، كلهم ينكرون استعمال اللفظ في حال فى معنى وفى حال أخرى فى معنى آخر ، كما يستعمل لفظ القرية تارة فى السكان وتارة في المسـاكن ، ويدعون أنه لا يعنى بـه إلا المساكن ؛ وهذا غلط وافقوا فيه أولئك ، لكن أولئك يقولون : هنـا محـذوف تقديره : واسأل أهــل القرية . وأولئك يقولون : بل المراد واسأل الجدران .

والصواب أن المراد بالقرية نفس الناس المشتركين الساكنين فى ذلك المـكان ، فلفظ القرية هنا أريد به هؤلاء ، كما في قوله تعالى :(وكأين من قرية هي أشد قوة من قريتك التى أخرجتك أهلـكناهم فلا ناصر لهم) ، وكذلك قوله تعـالى : (وكذلك أخذ ربك إذا اخــذ القرى وهي ظالمـة) ، وقوله : (وكم من قرية عتت عن أمر ربهـا ورسله فحاسبناها حسابا شديدا وعذبناها عذابا نكرا) ونظائره متعددة .

فصـــــل

وتمام هذا بالكلام على ماذكره من المجاز في القرآن ، فانه قال : يعتذر عن قوله : (تجري من تحتها الأنهار) ، والأنهار غير جارية .

فيقال : النهر كالقرية والميزاب ونحو ذلك ، يراد به الحال ويراد به المحل ، فاذا قيل : حفر النهر ؛ أريد به المحل ، واذا قيل : جرى النهر ؛ أريد به الحال .

وعن قوله : (اشتعل الرأس شيباً) وهو غير مشتعل كاشتعال النار ، فهذا مسلم ؛ لكن يقال : لفظ الاشتعال لم يستعمل فى هذا المعنى ، إنما استعمل فى البياض الذي سرى من السواد سريان الشعلة من النار ، وهذا تشبيه واستعارة ، لكن قوله : (واشتعل الرأس) استعمل فيه لفظ الاشتعال مقيدا بالرأس لم يحتمل اللفظ [في] اشتعال الحطب ، وهذا اللفظ ـــ وهو قوله : (واشتعل الرأس شيباً) ـــ لم يستعمل قط في غير موضعه ، بل لم يستعمل إلا فى هذا المعنى ، وإن كان هذا الوضع يغير بعد وضع اشتعلت النار فلا يضر ، وإن قصد به تشبيه ذلك المعنى بهذا المعنى فلا يضر ، بل هذا شأن الأسماء العامة لابد ان

يكون بين المعنيين قدر مشترك تشتبه فيه تلك الأفراد .

وأما تسميته استعارة فمعلوم أنهم لم يستعيروا ذلك اللفظ بعينه ، بل ركبوا لفظ (اشتعل) مع (الرأس) تركيباً لم يتكلموا به ، ولا أرادوا به غير هذا المعنى قط . ولهذا لا يجوز أن يقال فى مثل هذا : لم يشتعل الرأس شيباً ، بل يقال : ليس اشتعال الرأس مثل اشتعال الحطب وان اشبهه من بعض الوجوه .

قال : وعن قوله : (واخفض لهما جناح الذل) والذل لاجناح له ؟

فيقال له : لا ريب أن الذل ليس له جناح مثل جناح الطائر ، كما أنه ليس للطائر جناح مثل أجنحة الملائكة ، ولا جناح الذل مثل جناح السفر ، لكن جناح الانسان جانبه ، كما أن جناح الطير جانبه ، والولد مأمور بأن يخفض جانبه لأبويه ؛ ويكون ذلك على وجه الذل لهما لا على وجه الخفض الذي لا ذل معه ، وقد قال للنبي صلى الله عليه وسلم (واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين) ولم يقل : جناح الذل ، فالرسول أمر بخفض جناحه وهو جانبه ، والولد أمر بخفض جناحه ذلا ، فلا بد مع خفض جناحه أن يذل لأبويه ، بخلاف الرسول فانه لم يؤمر بالذل ، فاقتران ألفاظ القرآن تدل على اقتران معانيه وإعطاء كل معنى حقه .

ثم انه سبحانه كمل ذلك بقوله : (من الرحمة) فهو جناح ذل من الرحمة لا جناح ذل من العجز والضعف : إذ الأول محمود والثاني مذموم .

قال : وقوله : (أشهر معلومات) والأشهر ليست هي الحج ؟

فيقال : معلوم أن اوقات الحج أشهر معلومات ، ليس المراد أن نفس الأفعال هي الزمان ، ولا يفهم هذا أحد من اللفظ ، ولكن قد يقال : في الكلام محذوف تقديره : وقت الحج أشهر معلومات ، ومن عادة العرب الحسنة في خطابها أنهم يحذفون من الكلام ما يكون المذكور دليلا عليه اختصارا ، كما أنهم يوردون الكلام بزيادة تكون مبالغة فى تحقيق المعنى . فالأول كقوله : (فقلنا : اضرب بعصاك البحر فانفلق) فمعلوم أن المراد فضرب فانفلق ، لكن لم يحتج الى ذكر ذلك فى اللفظ اذ كان قوله : قلنا : اضرب ؛ فانفلق : دليلا على أنه ضرب فانفلق . وكذلك قوله : (من آمن) تقديره بر من آمن ، أو صاحب من آمن . وكذلك قوله : (الحج أشهر) ، أي : أوقات الحج أشهر . فالمعنى متفق عليه ، لكن الكلام فى تسمية هذا مجازا ، وقول القائل : نفس الحج ليس بأشهر ؛ إنما يتوجه لو كان هذا مدلول الكلام ؛ وليس كذلك ، بل مدلوله عند من تكلم به أو سمعه : أن أوقات الحج أشهر معلومات .

قال : وقوله : (لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد) ؛ والصلوات لا تنهدم ؟

فيقال : قد قيل : إن الصلوات اسم لمعابد اليهود ، يسمونها صلوات باسم ما يفعل فيها ، كنظائره ؛ وهو إنما استعمل لفظ الصلوات فى المكان مقروناً بقوله : (لهدمت) والهدم إنما يكون للمكان ، فاستعمله مع هذا اللفظ فى المكان .

قال : وقوله : (أو جاء احد منكم من الغائط) ؟

فنقول : لفظ الغائط فى القرآن يستعمل فى معناه اللغوي ، وهو : المكان المطمئن من الأرض ، وكانوا ينتابون الأماكن المنخفضة لذلك وهو الغائط ، كما يسمى خلاء لقصد قاضي الحاجة الموضع الخالي ، ويسمى مرحاضاً لأجل الرحض بالماء ونحو ذلك ، والمجيء من الغائط اسم لقضاء الحاجة ؛ لأن الانسان في العادة إنما يجيء من الغائط إذا قضى حاجته ، فصار اللفظ حقيقة عرفية يفهم منها عند الاطلاق التغوط فقد يسمون ما يخرج من الانسان غائطاً تسمية للحال باسم محله ، كما فى قوله : جرى الميزاب . ومنه قول عائشة : مرن أزواجكم يغسلن عنهن أثر الغائط . وليس فى قوله : (أو جاء أحد منكم من الغائط) استعمال اللفظ فى غير معناه ؛ بل المجيء من الغائط يتضمن التغوط ، فكنى عن ذلك المعنى باللفظ الدال على العمل الظاهر

المستلزم الأمر المستور ، وكلاهما مراد .

وهذا كثير فى الكلام ، يذكر الملزوم ليفهم منه لازمه المدلول ، وكلاهما دل عليه اللفظ ، لكن أحدهما وسيلة الى الآخر ، كقول إحدى النسوة فى حديث أم زرع : « زوجي عظيم الرماد ، طويل النجاد ، قريب البيت من النـاد » . فان عظم الرماد يستلزم كثرة الطبخ المستلزم في عادتهم لكثرة الضيف ؛ المستلزم للكرم . وطول النجاد يستلزم طول القامة ، وقرب البيت من الناد يستلزم قصده بحجة الناد إلى بيته ، والناد اسم للحال والمحل أيضاً . ومنه قوله : (فليدع ناديه) وقوله : (وتأتون فى ناديكم المنكر) ، فهنا هو المحل ، وفي تلك هـو الحال ، وهم القوم الذين ينتدون ، ومنه « دار الندوة » .

وأصله من منـاداة بعضهم لبعض ، بخـلاف النجاء فانهم الذين يتناجون ، قال الشعبي : إذا كثرت الحلقة فهي إما نداء وإما نجاء ، قال تعالى : (وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجيا) فناداه وناجاه .

وقال : قوله : (الله نور السموات والأرض) ؟

فيقال : قد ثبت فى الصحيح أن النبي صلى الله عليـه وسلم كان يقول فى دعائه : « اللهم لك الحمد ، أنت قيم السموات والأرض ومن

فيهن ، ولك الحمد ، أنت نور السموات والأرض ومن فيهن » فليس مفهوم اللفظ أنه شعاع الشمس والنار ؛ فان هذا ليس هو نور السموات والأرض ، كما ظن بعض الغالطين أن هذا مدلول اللفظ ، والنور يراد به المستنير المنير لغيره بهديه ، فيدخل فى هذا أنت الهادي لأهل السموات والأرض ، وقد قال ابن مسعود : ان ربكم ليس عنده ليل ولا نهار ، نور السموات من نور وجهه ، واذا كان كونه رب السموات والأرض وقيمها لا يناقض أن يكون قد جعل بعض عباده يرب بعضاً من بعض الوجوه ويفهمه ؛ فكذلك كونه (نور السموات والأرض) منيرها لا يناقض ان يجعل بعض مخلوقاته منيرا لبعض .

واسم النور إذا تضمن صفته وفعله كان ذلك داخلا فى مسمى النور ؛ فانه لما جعل القمر نورا كان متصفاً بالنور وكان منيرا على غيره ، وهو مخلوق من مخلوقاته ، والخالق أولى بصفة الكمال الذي لا نقص فيه من كل ما سواه .

قال : وقوله : (فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) قال : والقصاص ليس بعدوان ؟

فيقال : العدوان مجاوزة الحد ، لكن إن كان بطريق الظلم كان محرما ، وإن كان بطريق القصاص كان عدلا مباحا ، فلفظ العدوان فى

مثل هذا هو تعدي الحد الفاصل ، لكن لما اعتدى صاحبه جاز الاعتداء عليه . والاعتداء الأول ظلم والثاني مباح ، ولفظ عدل مباح ، ولفظ الاعتداء هنا مقيد بما يبين انه اعتداء على وجه القصاص ، بخلاف العدوان ابتداء فانه ظلم ، فاذا لم يقيد بالجزاء فهم منه الابتداء : إذ الأصل عدم ما يقابله .

قال : وقوله : (وجزاء سيئة سيئة مثلها) ، وقوله : (الله يستهزىء بهم) (ويمكرون ويمكر الله) ؟

فيقال : السيئة اسم لما سبق صاحبها ، فان فعلت به على وجه العدل والقصاص كان مستحقاً لما فعل معه من السيئة ، وليس المراد أنها تسبق الفاعل حتى ينهى عنها ، بل تسبق المجازى بها ، ولفظ السيئة والحسنة يراد به الطاعة والمعصية : ويراد به النعمة والمصيبة ، كقوله : (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) ، وقوله : (إن تمسسكم حسنة تسؤهم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها) ، وقوله : (وجزاء سيئة) ، لم يرد به كل من عمل ذنباً ، وإنما المراد جزاء من أساء إلى غيره بظلم فهي من سيئات المصاب فجزاؤها أن يصاب المسيء بسيئة مثلها ، كأنه قيل : جزاء من أساء اليك ان تسيء إليه مثل ما أساء إليك ، وهذه سيئة حقيقة .

وأما الاستهزاء والمكر بأن يظهر الانسان الخير والمراد شر ، فهذا إذا كان على وجه جحد الحق وظلم الخلق فهو ذنب محرم ، وأما إذا كان جزاء على من فعل ذلك بمثل فعله كان عدلا حسناً ، قال الله تعالى : (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا : آمنا ، وإذا خلوا الى شياطينهم قالوا : إنا معكم ؛ إنما نحن مستهزئون ! الله يستهزىء بهم) ؛ فان الجزاء من جنس العمل . وقال تعالى : (ومكروا مكراً ومكرنا مكراً) ، كما قال : (إنهم يكيدون كيداً وأكيد كيداً) ، وقال : (كذلك كدنا ليوسف) .

وكذلك جزاء المعتدي بمثل فعله ؛ فان الجزاء من جنس العمل ، وهذا من العدل الحسن ، وهو مكر وكيد اذا كان يظهر له خلاف ما يبطن .

قال : (كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله) ، فهذا اللفظ أصله أن المحاربين يوقدون ناراً يجتمع إليها أعوانهم ، وينصرون وليهم [على] عدوهم ، فلا تتم محاربتهم إلا بها ، فاذا طفئت لم يجتمع أمرهم ، ثم صار هذا كما تستعمل الأمثال في كل محارب بطل كيده ، كما يقال : يداك أوكتا وفوك نفخ ، ومعناه أنت الجانى على نفسك . وكما يقال : الصيف ضيعت اللبن ، معناه : فرطت وقت الامكان .

وهذه الألفاظ كان لها معنى خاص نقلت بعرف الاستعمال إلى معنى

أعم من ذلك . وصار يفهم منها ذلك عند الاطلاق لغلبة الاستعمال ، ولا يفهم منها خصوص معناها الأول كسائر الألفاظ التى نقلها أهل العرف إلى أعم من معناها ، مثل لفظ الرقبة والرأس فى قوله : (فتحرير رقبة) . وقد يقال : إن هذا من باب دلالة اللزوم ، فان تحرير العنق يستلزم تحرير سائر البدن ؛ ولهذا تنازع الفقهاء إذا قال : يدك حر إن دخلت الدار ؛ فقطعت يده ثم دخل الدار : هل يعتق ؟ على وجهين ، بناء على أنه من باب السراية او من باب العبادة .

والصحيح أنه من باب العبادة ، ومعناه : أنت حر إن فعلت كذا ، والحقيقة العرفية والشرعية معلومة في اللغة .

قال : إلى ما لا يحصى ذكره من المجازات ؟

وقالوا : ما يذكر من هذا الباب إما أن يكون النزاع في معناه او المعنى متفق عليه والنزاع فى تسميته مجازا ، وعلى التقديرين فلا حجة لك فيه ؛ كقوله : (ياأرض ابلعي ماءك ، ويا سماء اقلعي ، وغيض الماء) ، قيل : أراد بالسماء المطر ، أي : يامطر انقطع ، وليس كذلك ، بل الاقلاع الامساك ، أي : ياسماء امسكي عن الامطار .

وكثيرا ما يأتي المدعي إلى ألفاظ لها معان معروفة فيدعي استعمالها

في غير تلك المعاني بلا حجة ، ويقول : هذا مجاز ، فهذا لا يقبل ، ومن قسم الكلام إلى حقيقة ومجاز متفقون على أن الأصل في الكلام هو الحقيقة ، وهذا يراد به شيئان : يراد به أنه إذا عرف معنى اللفظ وقيل : هذا الاستعمال مجاز قيل : بل الأصل الحقيقة . وإذا عرف أن للفظ مدلولاًن حقيقي ومجازي فالأصل أن يحمل على معناه الحقيقي ؛ فيستدل تارة بالمعنى المعروف على دلالة اللفظ عليه ، وتارة باللفظ المعروف دلالته على المعنى المدلول عليه .

فاذا قيل فى قوله تعالى : (فأذاقها الله لباس الجوع والخوف) : إن أصل الذوق بالفم . قيل : ذلك ذوق الطعام ؛ فالذوق يكون للطعام ويكون لجنس العذاب كما قال : (ولنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر لعلهم يرجعون) ، وقوله : (ذق إنك أنت العزيز الكريم) ، وقوله : (ذوقوا مس سقر) ، فقوله : (ذوقوا مس سقر) صريح فى ذوق مس العذاب لا يحتمل ذوق الطعام .

ثم الجوع والخوف إذا لبس البدن كان أعظم في الألم ؛ بخلاف القليل منه ، فاذا قال : (أذاقها الله لباس الجوع والخوف) فانه لم يكن يدل على لبسه لصاحبه وإحاطته به ، فهذه المعانى تدل عليها هذه الألفاظ دون ما اذا قيل جاعت وخافت ؛ فانه يدل على جنس لا على عظم كيفيته وكميته ، فهذا من كمال البيان ، والجميع إنما استعمل فيه اللفظ في معناه المعروف في اللغة ؛ فان قوله ذوق لباس الجوع والخوف ليس

هو ذوق الطعام ، وذوق الجوع ليس هو ذوق لباس الجوع .

ولهذا كان تحرير هـذا الباب هو من عـلم البيان الذي يعرف به الانسان بعض قدر القرآن ، وليس فى القرآن لفظ إلا مقرون بما يبين به المراد . ومن غلط فى فهم القرآن فمن قصوره أو تقصيره : فاذا قال القائل : (يشرب بها) : أن الباء زائدة كان من قبله علمه ؛ فان الشارب قد يشرب ولا يروى ، فاذا قيل : يشرب منها : لم يدل على الري . وإذا ضمن معنى الري فقيل : (يشرب بها) : كان دليلا على الشرب الذي يحصل به الري . وهذا شرب خاص دل عليـه لفظ الباء .

كما دل لفظ الباء فى قوله : (فامسحوا بوجوهكم وايديـكم) على إلصاق الممسوح به بالعضو ؛ ليس المراد مسح الوجه . فمن قال : الباء زائدة جعل المعنى امسحوا وجوهكم ، وليس فى مجرد مسح الوجه إلصاق الممسوح من الماء والصعيد . ومن قرأ : (وأرجلـكم) فانه عائد على الوجه والأيدي ؛ بدليل أنه قال : (إلى الكعبين) ، ولو كان عطفـا على المحل لفسد المعنى . وكان يكون (فامسحوا رؤوسـكم) . وأيضـاً فـكلهم قرأوا قوله فى التيمم : (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه) ، ولفظ الآيتين من جنس واحد ، فلو كان المعطوف على المجرور معطوفا على المحل لقرأوا أيديكم بالنصب ، فلما لم يقرأوها كذلك علم أن قوله :

(فامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين) عطف على الوجوه والأيدي .

قال ابن عقيل :

فصـــــل

فى أسئلتهم ، وقد تكلفوا غاية التكليف وتعسفوا غاية التعسيف فى بيان أنه حقيقة .

فمن ذلك قولهم : إن القرية هي مجتمع الناس ؛ مأخوذ من قريت الماء في الحوض ؛ وما قرأت الناقة فى رحمها . فالضيافة ، مقرىء ومقرى لاجتماع الأضياف عندهم ، وسمي القرآن والقراءة لذلك لكونه مجموع كلام فكذلك حقيقة الاجتماع إنما هو للناس دون الجدران ، فما أراد إلا مجمع الناس وهو فى نفسه حقيقة القرية . يوضح ذلك قوله تعـالى : (وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا) ، وقوله تعالى : (وكأين مـن قرية عتت عن أمر ربها ورسله) ، وهـذا يرجع إلى المجتمـع ، إلى الناس دون الجدران ، والعير اسم للقافلة .

قالوا : والابنية والحمير إذا أراد الله نطقها أنطقها . وزمن النبوات وقت لخوارق العادات . ولو سألها لأجابته عن حاله معجزة له وكرامة ،

وقوله تعالى : (ذلك عيسى ابن مريم قول الحق) إنما أشار بقوله : (قول الحق) إلى اسمه ونسبته إلى أمه ، وذلك حقيقة قول الله . وقد قال صاحبكم أحمد : الله هـو الله ، يعني : الاسم هو المسمى . وقوله تعالى : (وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم) : فانه لما نسف بعد أن برد في البحر وشربوا من الماء كان ذلك حقيقة ذلك العجل ، فلا شيء مما ذكرتم إلا وهو حقيقة .

قال ابن عقيل : فيقال : للقريـة ما جمعت واجتمع فيهـا لانفس المجتمع : فلهـذا سمى القرء والأقراء لزمان الحيض أو زمان الطهر ، والتصرية والمصـراة والصراة اسم مجمع اللبن والمـاء : لا لنفس اللبن والماء المجتمع . والقارى الجامع للقرى ، والمقري الجـامع للأضياف ، فأما نفس الأضياف فلا ، والقافلة لا تسمى عيرا إن لم تكن ذات بهائم مخصوصة : فان المشـاة والرجال لا تسمى عيرا ، فلو كان اسمـاً لمجرد القـافلة لـكان يقع عـلى الرجال كما يقع عـلى أرباب الدواب ؛ فبطل ما قالوه .

وقولهـم : لو سأل لأجاب الجدار : فمثل ذلك لا يقـع بحسب الاختيار ، ولا يكون معتمداً على وقوعه إلا عند التحدي به ، فاما أن يقع بالهاجس وعموم الأوقات فلا .

وقوله : (ذلك عيسى). يرجع الى الاسم : فانهم اذا حملوه على هذا كان مجازاً ؛ لأن القول الذي هو الاسم ليس بمضاف إليه ؛ ولذا نقول : (ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه) ، والاسم الذي هو القول ليس بابن مريم ، وإنما ابن مريم نفس الجسم والروح الذي يقع عليها الاسم ، الذي ظهرت على يديه الآيات الخارقة ، التى جعلوه لأجل ظهورها إلهاً .

وقولهم : المراد نفس ذات العجل لما نسفه : فاذا نسف خرج عن أن يكون عجلا : بل العجل حقيقة الصورة المخصوصة التى خارت ، وإلا برادة الذهب لا تصل الى القلوب ، وغاية ما تصل الى الأجواف : فاما أن يسبقها الطبع فيحيلها الى أن تصل الى القلب فليس كذلك بل سحالة الذهب إذا حصلت فى المعدة رسبت ، بحيث لا ترتقى الى غير محلها فضلا عن أن تصل الى القلب ، ولأن قول العرب : أشربوا : لا يرجع الى الشرب ، إنما يرجع الى الأسباب ، وهو : الايساغ ، وذلك يرجع الى الحب لا الى الذوات التى هي الأجسام ؛ ولهذا لا يقال : أشربوا في قلوبهم الماء إذ هو مشروب ، فكيف يقال فى العجل على أن إضافته نفسه الى القلب إضافة له الى محل الحب ؟ وقد ورد فى الخبر انهم كانوا يقولون في سحالته إذا تناولوها : هذا أحب إلينا من موسى ومن إله موسى : لما نالهم من محبته فى قلوبهم .

قلت : أما ماذكروه من القرية ؛ فالقرية والنهر ونحو ذلك اسم للحال والمحل ، فهو اسم يتناول المساكن وسكانها ، ثم الحكم قد يعود الى الساكن : وقد يعود الى المساكن ؛ وقد يعود إليهما كاسم الانسان ؛ فانه اسم للروح والجسد ؛ وقد يعود الحكم على أحدهما، وكذلك الكلام اسم للفظ والمعنى ، وقد يعود الحكم الى أحدهما .

وأما الاشتقاق فهذا الموضع غلط فيه طائفة من العلماء ،لم يفرقوا بين قرأ بالهمزة وقرى يقرى بالياء ؛ فان الذي بمعنى الجمع هو قرى يقرى بلا همزة ، ومنه القرية والقراءة ونحو ذلك ،ومنه قريت الضيف أقريه أي : جمعته وضممته إليك ، وقريت الماء فى الحوض جمعته ، وتقريت المياه : تتبعتها ، وقروت البلاد وقريتها واستقريتها اذا تتبعتها تخرج من بلد الى بلد ، ومنه الاستقراء ؛ وهو : تتبع الشيء أجمعه وهذا غير قولك : استقرأته القرآن ؛ فان ذاك من المهموز ، فالقرية هي المكان الذي يجتمع فيه الناس ، والحكم يعود الى هذا تارة والى هذا أخرى .

وأما قرأ بالهمز فمعناه الاظهار والبيان ، والقرء والقراءة من هذا الباب ، ومنه قولهم : ماقرأت الناقة سلا جزور قط ؛ أي : ما أظهرته وأخرجته من رحمها ، والقاري : هو الذي يظهر القرآن ويخرجه . قال تعالى : (إن علينا جمعه وقرآنه) ، ففرق بين الجمع والقرآن ،

والقرء: هو الدم لظهوره وخروجه، وكذلك الوقت؛ فان التوقيت إنما يكون بالأمر الظاهر.

ثم الطهر يدخل فى اسم القرء تبعاً كما يدخل الليل في اسم اليوم، قال النبي صلى الله عليه وسلم للمستحاضة: « دعي الصلاة أيام أقرائك »، والطهر الذي يتعقبه حيض هو قرء، فالقرء اسم للجميع.

وأما الطهر المجرد فلا يسمى قرءاً؛ ولهذا إذا طلقت فى أثناء حيضة لم تعتد بذلك قرءا؛ لأن عليها أن تعتد بثلاثة قروء، وإذا طلقت في أثناء طهر كان القرء الحيضة مع ما تقدمها من الطهر؛ ولهذا كان أكابر الصحابة على أن الاقراء الحيض، كعمر وعثمان وعلي وأبى موسى وغيرهم: لأنها مأمورة بتربص ثلاثة قروء؛ فلو كان القرء هو الطهر لكانت العدة قرأين وبعض الثالث، فان النزاع من الطائفتين في الحيضة الثالثة؛ فان أكابر الصحابة ومن وافقهم يقولون: هو أحق بها ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة، وصغار الصحابة إذا طعنت فى الحيضة الثالثة فقد حلت، فقد ثبت بالنص والاجماع ان السنة ان يطلقها طاهراً من غير جماع وقد مضى بعض الطهر، والله أمر أن يطلق لاستقبال العدة لا في أثناء العدة، وقوله: (ثلاثة قروء) عدد ليس هو كقوله: (أشهر)؛ فان ذاك صيغة جمع لا عدد، فلا بد من ثلاثة قروء كما أمر الله، لا يكفى بعض الثالث.

وأما قولك : (ذلك عيسى ابن مريم قول الحــق) ففيه قراءتان مشهورتان : الرفع ؛ والنصب ، وعـلى القراءتين قد قيــل : إن المراد بقول الحق : عيسى ؛ كما سمي كلمة الله . وقيل : بل المراد هــذا الذي ذكرناه قول الحق : فيكون خــبر مبتدأ محذوف ، وهــذا له نظائر : كقوله : (سيقولون : ثلاثة رابعهم كلبهم) الآية ، (وقل : الحق من ربكم) أي : هذا الحق من ربكم ، وإن أريد به عيسى فتسميته قول الحق كتسميته كلمة الله ، وعلى هذا فيكون خبراً وبدلا .

وعلى كــل قول فله نظائر ، فالقول فى تسميته مجــازاً كالقول فى نظائره .

والأظهر أن المراد به أن هذا القول الذي ذكرناه عن عيسى ابن مريم قول الحق إلا أنه ابن عبد الله يدخل فى هذا . ومن قال : المراد بالحق الله ؛ والمراد قول الله : فهو وإن كان معنى صحيحا فعادة القرآن إذا أضيف القول الى الله أن يقال : قول الله ، لا يقال : قول الحق إلا اذا كان المراد القول الحق ، كما فى قوله : (قوله الحق) ، وقوله : (الله يقول الحق) ، وقوله : (فالحق والحق أقول) .

ثم مثل هذا إذا أضيف فيه الموصوف الى الصفة ، كقوله : (حب الحصيد) ، وقولهم : صلاة الأولى ودار الآخرة ، هو عنــد كثير من

نحاة الكوفة وغيرهم إضافة الموصوف الى صفته بلا حذف ، وعنـد كثير من نحاة البصرة أن المضاف إليه محذوف تقديره : صلاة الساعة الأولى، والأول أصح ، ليس في اللفظ ما يدل على المحذوف ولا يخطر بالبـال، وقد جاء فى غير موضع كقوله :(الدار الآخرة) ، وقال : (قوله الحق).

وبالجملة فنظائر هذا فى القرآن وكلام العرب كثير ، وليس فى هـذا حجة لمـن سمى ذلك مجازاً الا كحجتـه فى نظائره ، فيرجـع فى ذلك الى الاصل .

قال ابن عقيل : ومن أدلتنا قوله تعالى : (بلسان عربي مبين) ، وإذا ثبت أنه عربي فلغة العرب مشتملة على الاستعارة والمجـاز ، وهي بعض طرق البيان والفصاحة ، فلو أخل بذلك لمـا تمت أقسام الـكلام وفصاحته على التمام والـكمال ، وإنما يبين تعجيز القوم إذا طال وجمع من استعاراتهم وأمثالهم وصفاتهم ، ولا نص بجواز الالفاظ الا إذا طالت ؛ ولهذا لا يحصل التحدي بمثل بيت ، ولا بالآية والآيتين ! ولهذا جعل حكم القليل منه غير محترم احترام الطويـل ، فسوغ الشـرع للجنب والحائض تلاوته ،كل ذلك لانه لا إعجاز فيه ، فاذا أتى بالمجاز والحقيقة وسائر ضروب الـكلام وأقسامه ففاق كلامه الجامع المشتمل عـلى تلك الاقسام :كان الاعجاز ؛ وظهر التعجيز لهم ، فهذا يوجب أن يكون فى القرآن مجاز .

قلت : ما ذكره من أن السورة القصيرة لا إعجاز فيها مما ينازعه أكثر العلماء ، ويقولون : بل السورة معجزة ، بل ونازعه بعض الاصحاب فى الآية والآيتين ، قال أبو بكر ابن العماد ـــ شيخ جدي أبى البركات ـــ : قوله إنما جاز للجنب قراءة اليسير من القرآن لانه لا إعجاز فيه : ما أراه صحيحاً ؛ لان الكل محترم ، وإنما ساغ للجنب قراءة بعض الآية توسعة على المكلف ، ونظراً في تحصيل المثوبة والحرج مع قيام الحرمة ، كما سوغ له الصلاة مع يسير الدم مع نجاسته .

قلت : وأما قوله : إن القرآن نزل بلغة العرب : فحق ، بل بلسان قريش كما قال تعالى : (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) وقال عمر وعثمان : إن هذا القرآن نزل بلغة هذا الحي من قريش ، وحينئذ فمن قال : إن الالفاظ التى فيه ليست مجازاً ونظيرها من كلام العرب مجاز فقد تناقض ، لكن الاصحاب الذين قالوا : ليس فى القرآن مجاز لم يعرف عنهم أنهم اعترفوا بأن في لغة العرب مجازاً ؛ فلا يلزمهم التناقض .

وأيضاً فقول القائل : إن فى لغة العرب مجازاً غير ما يوجد نظيره في القرآن ؛ فان كلام المخلوقين فيه من المبالغة والمجازفة من المدح والهجو والمراثى وغير ذلك ما يصان عنه كلام الحكيم ؛ فضلا عن كلام الله : فاذا كان المسمى لا يسمى مجازاً الا ما كان كذلك لم يلزمه أن يسمي

ما فى القرآن مجازاً ، وهذا لان تسمية بعض الكلام مجازاً إنما هو أمر اصطلاحي ، ليس أمراً شرعياً ولا لغوياً ولا عقلياً .

ولهذا كان بعضهم يسمى بالمجاز ما استعمل فيما هو مباين لمسماه ، وما استعمل بعض مسماه لا يسميه مجازاً . فلا يسمون استعمال العام فى بعض معناه مجازاً ، ولا الامر اذا أريد به الندب مجازاً ، وهو اصطلاح اكثر الفقهاء . وقد لا يقولون : إن ذلك استعمال في غير ما وضع له ، بناء على أن بعض الجملة لا يسمى غيرا عند الاطلاق ، فلا يقال : الواحد من العشرة أنه غيرها . ولا ليد الانسان أنها غيره ولان المجاز عندهم ما احتيج الى القرينة فى إثبات المراد الا في دفع مالم يرد ، والقرينة فى الامر تخرج بعض ما دل عليه اللفظ وتبقى الباقي مدلولا عليه اللفظ ، بخلاف القرينة في الاسد فانها تبين أن المراد لا يدخل فى لفظ الاسد عند الاطلاق .

وإذا كان اصطلاح أكثر الفقهاء التفريق بين الحقيقة والمجاز ، وآخرون اصطلحوا على أنه متى لم يرد باللفظ جميع معناه فهو مجاز عندهم ، ثم هؤلاء أكثرهم يفرقون بين القرينة المنفصلة أو المستقلة ؛ وبين ما تأصلت باللفظ ؛ أو كانت من لفظه ؛ أو لم تستقل . فلم يجعلوا ذلك مجازاً لئلا يلزم أن يكون عامة الكلام مجازاً ، حتى يكون قوله : لا إله إلا الله : مجازاً ! مع العلم بأن المشركين لم يكونوا ينازعون

في أن الله إله حق ، وإنما كانوا يجعلون معه آلهة أخرى . فكان النزاع بين الرسول وبينهم فى نفي الالهية عما سوى الله حقيقة ، اذ لم يستعمل فى غير ما وضع له ، وان الموضوع الاصل هو النفي وهو نفي الاله مطلقاً ، فهذا المعنى لم يعتقده أحد من العرب ، بل ولا لهم قصد فى التعبير عنه . ولا وضعوا له لفظا بالقصد الاول ، اذ كان التعبير هو عما يتصور من المعانى ، وهذا المعنى لم يتصوروه إلا نافين له ، لم يتصوروه مثبتين له ، ونفي النفي إثبات .

فمن قال : إن هذا اللفظ قصدوا به في لغتهم كان أن يبعث الرسول لنفي كل إله ، وأن هذا هو موضوع اللفظ الذي قصدوه به أولا . وقولهم : لا إله إلا الله : استعمال لذلك اللفظ فى غير المعنى الذي كان موضوع اللفظ عندهم : فكذبه ظاهر عليهم في حال الشرك ، فكيف فى حال الايمان ؟ .

ولا ريب أن جميع التخصيصات المتصلة كالصفة ؛ والشرط ؛ والغاية ؛ والبدل ؛ والاستثناء : هو بهذه المنزلة ، لكن اكثر الألفاظ قد استعملوها تارة مجردة عن هذه التخصيصات وتارة مقرونة بها . بخلاف قول : لا اله إلا الله ؛ فانهم لم يعرفوا قط عنهم أنهم استعملوها مجردة عن الاستثناء ، اذ كان هذا المعنى باطلا عندهم ، فمن جعل هذا حقيقة فى لغتهم ظهر كذبه عليهم ، وإن فرق بين استثناء واستثناء تناقض وخالف الاجماع ؛ وذلك

لأنه بني على أصل فاسد متناقض ، والقول المتناقض إذا طرده صاحبه وألزم صاحبه لوازمه ظهر من فساده وقبحه مالم يكن ظاهراً قبل ذلك ، وإن لم يطرده تناقض وظهر فساده ، فيلزم فساده على التقديرين .

ولهذا لا يوجد للقائلين بالمجاز قول ألبتة ، بل كل أقوالهم متناقضة ، وحدودهم والعلامات التي ذكروها فاسدة ؛ إذ كان أصل قولهم باطلا ، فابتدعوا في اللغة تقسيما وتعبيراً لا حقيقة له في الخارج ، بل هو باطل ، فلا يمكن أن يتصور تصوراً مطابقاً ولا يعبر عنه بعبارة سديدة ؛ بخلاف المعنى المستقيم فانه يعبر عنه بالقول السديد ، كما قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا ! اتقوا الله وقولوا قولا سديداً) ، والسديد : الساد الصواب المطابق للحق من غير زيادة ولا نقصان ، وهو العدل والصدق ، بخلاف من أراد أن يفرق بين المتماثلين ويجعلها مختلفين ؛ بل متضادين ؛ فان قوله ليس بسديد . وهذا يبسط في موضعه .

والمقصود هنا : أن الذين يقولون : ليس في القرآن مجاز أرادوا بذلك أن قوله : (واسأل القرية) اسأل الجدران ؛ والعير البهائم ، ونحو ذلك مما نقل عنهم فقد أخطأوا . وإن جعلوا اللفظ المستعمل في معنى في غير القرآن مجازا وفيه ليس بمجاز فقد أخطأوا أيضاً . وان قصدوا أن في غير القرآن من المبالغات والمجازفات والالفاظ التي لا يحتاج اليها ونحو ذلك مما ينزه القرآن عنه فقد أصابوا في ذلك . وإذا قالوا :

نحن نسمي تلك الأمور مجازاً بخلاف ما استعمل في القرآن ونحوه من كلام العرب : فهذا اصطلاح م فيه اقرب إلى الصواب ممن جعل اكثر كلام العرب مجازاً ، كما يحكى عن ابن جني أنه قال : قول القائل : خرج زيد : مجاز ؛ لأن الفعل يدل على المصدر والمصدر المعرف باللام يستوعب جميع أفراد الخروج ، فيقتضى ذلك أن زيداً حصل منه جميع أنواع الخروج : هذا حقيقة اللفظ : فان أريد فرد من أفراد الخروج فهو مجاز .

فهذا الكلام لا يقوله من يتصور ما يقول ، وابن جني له فضيلة وذكاء : وغوص على المعانى الدقيقة فى سر الصناعة والخصائص وإعراب القرآن وغير ذلك ، فهذا الكلام إن كان لم يقله فهو أشبه بفضيلته ، وإذا قاله فالفاضل قد يقول مالا يقوله إلا من هو من أجهل الناس ؛ وذلك أن الفعل إنما يدل على مسمى المصدر ، وهو الحقيقة المطلقة من غير ان يكون مقيداً بقيد العموم ، بل ولا بقيد آخر .

فاذا قيل : خرج زيد ؛ وقام بكر ؛ ونحو ذلك : فالفعل دل على أنه وجد منه مسمى خروج ؛ ومسمى قيام ؛ من غير أن يدل اللفظ على نوع ذلك الخروج والقيام ، ولا على قدره ، بل هو صالح لذلك على سبيل البدل لا على سبيل الجمع ، كقوله : (فتحرير رقبة) ؛ فانه أوجب رقبة واحدة ؛ لم يوجب كل رقبة ؛ وهي تتناول جميع

الرقاب على سبيل البدل ، فأي رقبة أعتقها أجزأته . كذلك إذا قيل خرج دل على وجود خروج ، ثم قد يكون قليلا ؛ وقد يكون كثيراً ، وقد يكون راكباً ؛ وقد يكون ماشياً ؛ ومع هـذا فلا يتناول عـلى سبيل البدل إلا خروجا يمكن من زيد .

واما أن هذا اللفظ يقتضي عمـوم كل ما يسمى خروجا فى الوجود لا على سبيل الجمع فهذا لا يقوله القائل إلا إذا فسد تصوره ، وكان الى الحيوان أقرب ، والظن بابن جني أنه لا يقول هذا .

ثم هذا المعنى موجود في سائر اللغات ، فهل يقول عاقـل : إن أهل اللغات جميعهم الذين يتـكلمون بالجمل الفعلية التى لا بـد منها فى كل أمة إنما وضعوا تلك الجملة الفعلية على جميـع أنواع ذلك الفعل الموجود فى العالم ، وأن استعمال ذلك فى بعض الأفراد عدول باللفظ عما وضع له ؟ ولكن هذا مما يدل على فساد أصل القول بالمجاز إذا أفضى إلى أن يقال : فى الوجود مثل هذا الهذيان ، ويجعل ذلك مسألة نزاع توضع فى أصول الفقه .

فمن قال من نفاة المجاز في القرآن : انا لا نسمي ما كان فى القرآن ونحـوه من كلام العرب مجـازاً ، وانما نسمي مجازاً ما خرج عن ميزان العدل ، مثل ما يوجـد فى كلام الشعراء من المبالغة فى المـدح والهجو

والمراثي والحماسة : فعلوم أنه ان كان الفرق بين الحقيقة والمجاز اصطلاحا صحيحاً فهذا الاصطلاح أولى بالقبول ممن يجعل اكثر الكلام مجازاً، بل وممن يجعل التخصيص المتصل كله مجازاً ؛ فيجعل من المجاز قوله : (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) ، وقوله : (فتيمموا صعيداً طيباً) ، وقوله : (فتحرير رقبة مؤمنة) ، وقوله : (فصيام شهرين متتابعين) ، وقوله : (فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات) ، وقوله : (والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان) ، وقوله : (فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون) ، وقوله : (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون) إلى قوله : (حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) ، وقوله : (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) ، وقوله : (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) ، وقوله : (ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد) ، وقوله : (ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد) ، وقوله : (ولهن الثمن مما تركتم إن كان لكم ولد) ، وقوله : (وجزاء سيئة سيئة مثلها) ، وقوله : (إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم) ، وقوله : (ولأبويه لكل واحد منها السدس مما ترك إن كان له ولد ؛ فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث) ، وقوله : (ومن يقتل مؤمناً

متعمداً) ، وقوله : (ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله) ، وقوله : (فاعبد الله مخلصا له الدين) ، وقوله : (ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق) ، وقوله : (إلا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم) ، وقوله : (إلا أن يأتين بفاحشة مبينة) ، وقوله : (والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا) وقوله : (ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن) ، وقوله : (فشربوا منه إلا قليلا منهم) ، وقوله : (ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم) ، وقوله : (لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين) ، وامثال هذا مما لا يعد إلا بكلفة .

فمن جعل هذا كله مجازاً وأن العرب تستعمل هذا كله وما أشبهه في غير ما وضع اللفظ له أولا : فقوله معلوم الفساد بالضرورة ، ولزمه أن يكون اكثر الكلام مجازا ؛ إذ كان هذا يلزمه فى كل لفظ مطلق قيد بقيد ، والكلام جملتان : إسمية وفعلية ، والاسمية أصلها المبتدأ والخبر ؛ فيلزم إذا وصف المبتدا والخبر أو استثنى منه أو قيد بحال كان مجازاً .

ويلزمه إذا دخل عليه كان واخواتها وإن وأخواتها وظننت وأخواتها فغيرت معناه وإعرابه : أن يصير مجازاً ؛ فان دخول القيد عليه تارة يكون في أول الكلام ؛ وتارة في وسطه ؛ وتارة فى آخره

لا سيما باب ظننت : فأنهم يقولون : زيد منطلق وزيداً منطلقاً ظننت ؛ ولهذا عند التقديم يجب الاعمال وفي التوسط يجوز الالغاء ؛ وفى التأخر يحسن مع جواز الاعمال ؛ فانه إذا قدم المفعول ضعف العمل ؛ ولهذا يقوونه بدخول حرف الجر ، كما يقوونه فى اسم الفاعل لكونه أضعف من الفعل ، كقوله : (لربهم يرهبون) . وقوله : (ان كنتم للرؤيا تعبرون) وقوله : (إنهم لنا لغائظون) .

ويلزمه فى الجملة الفعلية إذا قيدت بمصدر موصوف أو معدود أو نوع من المصدر أن يكون مجازاً ، كقوله : (فاجلدوهم ثمانين جلدة) ، وقوله : (وينصرك الله نصراً عزيزاً) .

وكذلك ظرف المكان والزمان ، وكذلك سائر ما يقيد به الفعل من حروف الجر ، كقوله : (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه) وقوله : (على هدى من ربهم) ، وقوله : (وأن الذين آمنوا اتبعوا الحق من ربهم) وقوله : (والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق) .

ومما ينبغي أن يعرف أن ابن عقيل مع مبالغته هنا فى الرد على من يقول : ليس فى القرآن مجاز : فهو في موضع آخر ينصر أنه ليس فى اللغة مجاز ؛ لا في القرآن ولا غيره ! وذكر ذلك في مناظرة جرت

له مع بعض أصحابه الحنبليين الذين قالوا بالمجاز ، فقال فى فنونه : جرت مسألة هل في اللغة مجاز ؟ فاستدل حنبلي أن فيها مجازاً بأنا وجدنا أن من الأسماء مايحصل نفيه . وهو تسمية الرجل المقدام أسداً ؛ والعالم والكريم الواسع العطاء والجود بحرا[1] . فنقول فيه : ليس ببحر ولا بأسد ، ولا يحسن أن نقول في السبع المخصوص والبحر ليس بأسد ولا بحر ، فعلم أن الذي حسن نفي الاسم عنه أنه مستعار كما نقول في المستعير لمال غيره : ليس بمالك له ، ولا يحسن أن نقول في المالك ليس بمالك له .

قال : اعترض عليه معترض أصولي حنبلي فقال : الذي عولت عليه لا أسلمه ، ولا تعويل على الصورة بل على المخصصة ؛ فان قولنا : حيوان : يشمل السبع والانسان ، فاذا قلنا : سبع وأسد : كان هذا لما فيه من الاقدام والهواش والتفخم للصيال ، وذلك موجود فى صورة الانسان وصورة السبع ، والاتفاق واقع فى الحقيقة : كسواد الحبر وسواد القار جميعاً لا يختلفان فى اسم السواد بالمعنى ، وهي الحقيقة التى هي هبة تجمع البصر اتساع الحدقة ، فكذلك اتساع الجود والعلم واتساع الماء جميعاً يجمعه الاتساع ، فيسمى كل واحد منها بحراً للمعنى الذي جمعها ، وهو حقيقة الاتساع ؛ ولأنه لا يجوز أن يدعي الاستعارة لأحدها إلا إذا ثبت سبق التسمية لأحدها ، ولا سيا على أصل من يقول : ان الكلام

(١) بياض بالاصل .

قديم ؛ والقديم لا يسبق بعضه بعضاً ، فان السابق والمسبوق من صفات بعضه الحادث من الزمان .

قلت : فقد جعل هـذا اللفظ متواطئاً دالا عـلى القدر المشترك كسائر الأسماء المتواطئة ، ولكنه يختص فى كل موضع بقدر متميز لما امتاز به من القرينة ، كما فى ما مثله به من السواد ، وهـذا بعينه يرد عليه فيما احتج به للمجاز .

قال : ومن أدلة المجاز مازعم المستدلون له من أجود الاستدلال على النفاة ، وهو قوله تعالى : (لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً) . وقوله تعالى : (فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه) ، والصلوات فى لغة العرب : إما الأدعية وإما الأفعال المخصوصة ، وكلاهما لا يوصف بالتهدم . والجماد لا يتصف بالارادة .

فان قيل : كان مـن لغة العـرب تسمية المصلى صلاة ، وقد ورد فى التفسير : (وان المساجد لله) أعضاء السجود . والجدار وإن لم يكن له إرادة لكنه لا يستحيل من الله فعـل الارادة فيه من غـير إحداث أبنية مخصوصة .

فيقال : هذا دعوى عن الوضع : إذ لا يعلم أن الصلاة فى الأصل

إلا الدعاء ، وزيد في الشرع أو نقل إلى الأفعال المخصوصة ، فأما الأبنية فلا يعلم ذلك من نقل عن العرب ، وان سميت صلوات فانما هو استعارة ؛ لأنها مواضع الصلوات . ولو خلق الله فى الجدار إرادة لم يكن بها مريداً ، كما لو خلق فيه كلاما لم يكن به متكلما .

وأما قوله : إن كلمة الله المراد بها عيسى نفسه : فلا ريب أن المصدر يعبر به عن المفعول به فى لغة العرب ، كقولهم : هذا درهم ضرب الأمير . ومنه قوله : (هذا خلق الله) ، ومنه تسمية المأمور به أمراً ، والمقدور قدرة ، والمرحوم به رحمة ، والمخلوق بالكلمة كلمة ، لكن هذا اللفظ إنما يستعمل مع ما يقترن به مما يبين المراد . كقوله : (يا مريم ! إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيهاً فى الدنيا والآخرة ومن المقربين) . فبين أن الكلمة هو المسيح .

ومعلوم أن المسيح نفسه ليس هو الكلام (قالت : أنى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر ! قال : كذلك الله يخلق ما يشاء ، إذا قضى أمراً فانما يقول له : كن ! فيكون) ، فبين لما تعجبت من الولد أنه سبحانه يخلق ما يشاء ؛ إذا قضى أمراً فانما يقول له كن فيكون . فدل ذلك على أن هذا الولد مما يخلقه الله بقوله : (كن ! فيكون) ؛ ولهذا قال أحمد بن حنبل : عيسى مخلوق بالكن ؛ ليس هو نفس الكن

ولهذا قال في الآية الأخرى : (ان مثل عيسى عنـد الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له : كن ! فيكون) ، فقـد بين مراده أنـه خلق بكن لا أنه نفس كن ونحوها من الـكلام .

وكذلك قوله : (الحج أشهر معلومات) قـد علم أنه لم يرد أن الأفعال أزمنة وإنما أراد الخبر عن زمان الحج ، ولهذا قال بعدهـا . (فمن فرض فيهن الحج) ، والحج المفروض فيهن ليس هو الأشهر ؛ فعلم أن قوله : (أشهر) لم يرد به نفس الفعل ، بل بين مراده بكلامه لما بين [أن] اللفظ لا يدل على أن الأفعال أزمنة .

وكذلك قوله : (ولكن البر من اتقى) ، لما قال : (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى) دل الـكلام على أن مراده ولكن البر هو التقوى ، فلا يوجد مثل هـذا الاستعمال إلا مع ما يبين المراد ، وحينئذ فهو مستعمل مع قيد يبين المراد هنا ؛ كما هو مستعمل فى موضع آخر مع قيد يبين المراد هناك ، وبين المعنيين اشتراك وبينهما امتياز ، بمنزلة الأسماء المترادفة والمتباينة . كلفظ الصـارم والمهند والسيف ؛ فانها تشترك فى دلالتهـا على الذات ، فهي من هـذا الوجه كالمتواطئة ، ويمتاز كل منها بدلالته على معنى خاص فتشبه المتباينة . وأسماء الله وأسماء رسوله وكتابه من هذا الباب .

وكذلك ما يعرف باللام لام العهد ينصرف فى كل موضع إلى ما يعرفه المخاطب ، اما بعرف متقدم ؛ واما باللفظ المتقدم ، وان كان غير هذا المراد ليس هو ذاك ، لكن بينهما قدر مشترك وقدر فارق ، كقوله تعالى : (إنا أرسلنا إليكم رسولا شاهداً عليكم ؛ كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول) ، وقال تعالى (لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً) ففي الموضعين لفظ الرسول ولام التعريف لكن المعهود المعروف هناك هو رسول فرعون وهو موسى عليه السلام ، والمعروف المعهود هنا عند المخاطبين بقوله : (لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم) هو محمد صلى الله عليه وسلم ، وكلاهما حقيقة ، والاسم متواطىء ، وهو معرف باللام في الموضعين لكن العهد فى أحد الموضعين غير العهد فى الموضع الآخر ، وهذا أحد الأسباب التى بها يدل اللفظ : فان لام التعريف لا تدل إلا مع معرفة المخاطب بالمعهود المعروف .

وكذلك اسم الاشارة ؛ كقوله : هذا ، وهؤلاء ، وأولئك : إنما يدل فى كل موضع على المشار إليه هناك ، فلا بد من دلالة حالية أو لفظية تبين أن المشار إليه غير لفظ الاشارة ، فتلك الدلالة لا يحصل المقصود إلا بها وبلفظ الاشارة ، كما أن لام التعريف لا يحصل المقصود إلا بها

وبالمعهود ، ومثل هذه الدلالة لا يقال : إنها مجاز ، وإلالزم أن تكون دلالة أسماء الاشارة بل والضمائر ولام العهد وغير ذلك مجازا ، وهذا لا يقوله عاقل ، وإن قاله جاهل دل على أنه لم يعرف دلالة الألفاظ ، وظن أن الحقائق تدل بدون هذه الأمور التى لا بد منها فى دلالة اللفظ ، بل لا يدل شيء من الألفاظ إلا مقروناً بغيره من الألفاظ ، وبحال المتكلم الذي يعرف عادته بمثل ذلك الكلام ، وإلا فنفس استماع اللفظ بدون المعرفة للمتكلم وعادته لا يدل على شيء : إذا كانت دلالتها دلالة قصدية إرادية تدل على ما أراد المتكلم أن يدل بها عليه لا تدل بذاتها . فلا بد أن تعرف ما يجب أن يريده المتكلم بها ؛ ولهذا لا يعلم بالسمع ؛ بل بالعقل مع السمع .

ولهذا كانت دلالة الألفاظ على معانيها سمعية عقلية تسمى الفقه ؛ ولهذا يقال لمن عرفها : هو يفقه ، ولمن لم يعرفها : لا يفقه . قال تعالى (فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً ؟) وقال تعالى : (ووجد من دونهما قوما لا يكادون يفقهون قولا) ، وقال : (وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) .

ولهذا كان المقصود من أصول الفقه : أن يفقه مراد الله ورسوله بالكتاب والسنة .

تم بحمد الله وتوفيقه ، لا إله إلا هو . وصلى الله على نبيه وحبيبه وأفضل خلقه محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا الى يوم الدين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

وقال رحمه الله :

فصـــــل

فى « أصول العلم والدين »

قال الله تعـالى : (إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا) إلى قوله : (ومن يتول الله ورسـوله والذين آمنـوا فان حزب الله هم الغالبون) وقال تعالى : (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين) وقال تعالى : (أطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) .

وفى التشهد : « التحيات لله والصلوات والطيبـات ، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته ، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين »

وهذه الأصول التى أمر بها عمر بن الخطاب لشريح حيث قال : إقض بما في كتـاب الله ، فان لم يكن فبما فى سنـة رسول الله ، فان لم يكن فبما اجتمع عليه الناس ، وفى رواية فبما قضى به الصالحون .

وكذلك قال ابن مسعود : من سئل عن شيء فليفت بمـا فى كتاب

الله ، فان لم يكن فيما فى سنة رسول الله ، فان لم يكن فيما اجتمع عليه الناس . وكذلك روى نحوه عن ابن عباس وغيره ، ولذلك قال العلماء : الكتاب والسنة والاجماع ، وذلك أنه أوجب طاعتهم إذا لم يكن نزاع ولم يأمر بالرد الى الله والرسول الا اذا كان نزاع .

فدل من وجهين ، من جهة وجوب طاعتهم ومن جهة ان الرد الى الكتاب والسنة انما وجب عند النزاع ؛ فعلم أنه عند عدم النزاع لا يجب وان جاز ، لأن اتفاقهم دليل على موافقة الكتاب والسنة . وأمر بموالاتهم ، والموالاة تقتضي الموافقة والمتابعة ، كما أن المعاداة تقتضي المخالفة والمجانبة فمن وافقته مطلقاً فقد واليته مطلقاً ، ومن وافقته فى غالب الأمور فقد واليته في غالبها ، ومورد النزاع لم تواله فيه وان لم تعاده .

فأما الأمر باتباع الكتاب والسنة فكثير جدا كقوله : (اتبعوا ما أنزل اليكم من ربكم) (فاتبعوه واتقوا) (واتبعوا النور الذي أنزل معه) و (يتبعون الرسول النبي الأمي) (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) (وما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله) (فلا وربك لا يؤمنون) الآية (فردوه الى الله والرسول) (وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه) (ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا)

(وما كان لمؤمن ولا مؤمنة) (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) . وهذا كثير .

وأما السلف فآيات أحدها : ما تقدم مثل قوله : (وأولي الأمر) وقوله : (فان تنازعتم) وقوله : (والمؤمنين) وقوله (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين) ولو خرج المؤمنون عن الحق والهدى لما كانت لهم العزة اذ ذاك من تلك الجهة؛ لأن الباطل والضلال ليس من الايمان الذي يستحق به العزة ، والعزة مشروطة بالايمان ، لقوله : (ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون ان كنتم مؤمنين) .

ومنها قوله : (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) أمر بسؤاله الهداية الى صراطهم ، وقال : (فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم) الآية ، وفيها الدلالة .

ومنها قوله : (واتبع سبيل من أناب الي) والسلف المؤمنون منيبون أي فيجب اتباع سبيلهم .

ومنها قوله : (اتبعوا من لا يسألكم أجراً وهم مهتدون) والسلف كذلك .

ومنها قوله : (ويتبع غير سبيل المؤمنين) ومن خرج عن اجماعهم

فقد اتبع غير سبيلهم .

ومنها قوله : (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهـداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) وقوله : (ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهـداء على الناس) وقال قوم عيسى : (فاكتبنا مـع الشاهـدين) في آل عمـران والمـائدة ، لأن لنا الشـاهدة ، ولهم العبـادة بلا شهادة ، والأمـة الوسط العـدل الخيـار ، والشهداء على الناس لا بد أن يكونوا عالمين عادلين كالرسول ؛ ولهـذا قال فى الجنـازة « وجبت ، وجبت » وقال : « أنتم شهـداء الله فى الأرض » وقال : « توشكوا أن تعلموا أهل الجنة من أهل النار بالثنـاء الحسن والثنـاء السيء » فعلم أن شهـادتهم مقبولة فيما يشهدون عليـه من الأشخاص والأفعال ؛ ولو كانوا قد يشهدون بما ليس بحق لم يكونوا شهداء مطلقاً .

ومنها قوله : (كنتم خير أمة أخرجت للنـاس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) وفيها أدلة مثل قوله : (خير أمة) ومثل قـوله : (تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) فلا بـد أن يأمروا بـكل معروف وينهـوا عن كل منكر ، والصواب فى الأحـكام معروف والخطأ منـكر .

ومنها قوله : (اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) ومنها قول الخليل (رب هب لي حكماً وألحقني بالصالحين) وقول يوسف : (توفني مسلماً وألحقني بالصالحين) ومنها قوله : (والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه) والرضوان لا يكون مع اتفاقهم واصرارهم على ذنب أو خطأ ، فان ذلك مقتضاه العفو .

ومنها قوله : (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا) وقوله : (وسلام على عباده الذين اصطفى) فانه يدل من وجهين ، من جهة أن الاصطفاء يقتضي التصفية وذلك لا يكون مع الاتفاق والاصرار على الذنب والخطأ . والثانى التسليم عليهم وذلك يقتضي سلامتهم من العيوب كما سلم على المرسلين ، وعلى نوح وعلى المسيح .

ومنها قوله (ألا إن اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون) ومنها قوله : (فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه) فانه يدل على [انه هدى في كل شيء] وقوله : (الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور) فانه يقتضي اخراجهم من كل ظلمة .

ومنهـا قوله : (هو الذي يصلي عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات الى النور) وقوله : (هو الذي ينزل على عبده آيات بينات ليخرجكم من الظلمات الى النور) . ومنها قوله : (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا) . وما كان نحوها من الأمر بالجماعة والنهي عن الفرقة .

وسئل شيخ الاسلام أحمد بن تيمية رحمه الله [1]

عما يقع في كلام كثير من الفقهاء ، من قولهم : هذا خلاف القياس لما ثبت بالنص ، أو قول الصحابة أو بعضهم ، وربما كان حكما مجمعاً عليه !

فمن ذلك قولهم : تطهير الماء اذا وقع فيه نجاسة خلاف القياس ، بل وتطهير النجاسة على خلاف القياس ، والتوضؤ من لحوم الابل على خلاف القياس ، والفطر بالحجامة على خلاف القياس ، والسلم على خلاف القياس ، والاجارة والحوالة ، والكتابة والمضاربة ، والمزارعة والمساقاة ، والقرض ، وصحة صوم المفطر ناسياً ، والمضي فى الحج الفاسد ، كل ذلك على خلاف القياس ، وغير ذلك من الأحكام : فهل هذا القول صواب أم لا ؟ وهل يعارض القياس الصحيح النص أم لا ؟

فأجاب :

الحمد لله رب العالمين . أصل هذا أن تعلم أن لفظ القياس لفظ مجمل ، يدخل فيه القياس الصحيح والقياس الفاسد .

فالقياس الصحيح هو الذي وردت به الشريعة ، وهو الجمع بين

(١) تسمى : « رسالة فى معنى القياس » .

المتماثلين والفرق بين المختلفين ، الأول قياس الطرد ، والثاني قياس العكس وهو من العدل الذي بعث الله به رسوله .

فالقياس الصحيح مثل أن تكون العلة التى علق بها الحكم فى الاصل موجودة فى الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها ، ومثل هذا القياس لا تأتى الشريعة بخلافه قط . وكذلك القياس بالغاء الفارق ، وهو : أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع ، فمثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه . وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم ، ويمنع مساواته لغيره ، لكن الوصف الذي اختص به قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر ، وليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحته كل أحد ، فمن رأى شيئا من الشريعة مخالفاً للقياس فانما هو مخالف للقياس الذي انعقد فى نفسه ، ليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت فى نفس الأمر .

وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس : علمنا قطعاً أنه قياس فاسد ، بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التى يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم فليس فى الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً ، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد وان كان من الناس من لا يعلم فساده .

ونحن نبين أمثلة ذلك مما ذكر في السؤال ، فالذين قالوا : المضاربة والمساقاة والمزارعة على خلاف القياس : ظنوا أن هذه العقود من جنس الاجارة ، لأنها عمل بعوض ، والاجارة يشترط فيها العلم بالعوض والمعوض ، فلما رأوا العمل فى هذه العقود غير معلوم والربح فيها غير معلوم قالوا : تخالف القياس ، وهذا من غلطهم ؛ فان هذه العقود من جنس المشاركات لا من جنس المعاوضات الخاصة التى يشترط فيها العلم بالعوضين ، والمشاركات جنس غير جنس المعاوضة ، وإن قيل إن فيها شوب المعاوضة .

وكذلك المقاسمة جنس غير جنس المعاوضة الخاصة وان كان فيها شوب معاوضة ، حتى ظن بعض الفقهاء انها بيع يشترط فيها شروط البيع الخاص .

وايضاح هذا : ان العمل الذي يقصد به المال ثلاثة أنواع :

أحدها : أن يكون العمل مقصودا معلوما : مقدورا على تسليمه . فهذه الاجارة اللازمة .

والثاني : أن يكون العمل مقصودا لكنه مجهول او غرر ، فهذه الجعالة وهي : عقد جائز ليس بلازم ، فاذا قال : من رد عبدى الآبق فله مائة فقد يقدر على رده وقد لا يقدر ، وقد يرده من مكان قريب وقد

يرده من مكان بعيد ؛ فلهذا لم تكن لازمة . لكن هي جائزة ، فان عمل هذا العمل استحق الجعل . وإلا فلا ، ويجوز أن يكون الجعل فيما إذا حصل بالعمل جزءاً شائعا ؛ ومجهولا جهالة لا تمنع التسليم . مثـل أن يقول أمير الغزو : من دل على حصن فله ثلث ما فيه . ويقول للسرية التي يسريها : لك خمس ما تغنمين أو ربعه .

وقد تنازع العلماء فى سلب القاتل : هـل هو مستحق بالشرع ؟ كقول الشافعي ، أو بالشرط كقول أبي حنيفة ومالك ؟ على قولين هما روايتان عن أحمد ، فمن جعله مستحقاً بالشرط جعله من هذا الباب .

ومن هذا الباب إذا جعل للطبيب جعلا على شفاء المريض جاز ، كما أخذ أصحاب النبي صـلى الله عليه وسلم الذين جعل لهم قطيع على شفاء سيد الحي ، فرقاه بعضهم حـتى برأ ، فاخذوا القطيع ؛ فان الجعل كان على الشفاء لا على القراءة . ولو استأجر طبيباً اجارة لازمة على الشفاء لم يجز ؛ لأن الشفاء غير مقدور له فقد يشفيه الله وقد لا يشفيـه ، فهذا ونحوه مما تجوز فيه الجعالة دون الاجارة اللازمة .

وأما النوع الثالث : فهو ما لا يقصد فيـه العمل : بل المقصود المال ، وهو المضاربة ، فان رب المـال ليس له قصد في نفس عمـل العامل كما للجاعل والمستأجر قصـد فى عمل العامل ؛ ولهذا لو عمـل

ما عمل ولم يربح شيئا لم يكن له شيء وان سمى هذا جعالة بجزء مما يحصل بالعمل كان نزاعا لفظيا ، بل هذه مشاركة ، هذا بنفع بدنه وهذا بنفع ماله ، وما قسم الله من الربح كان بينهما على الاشاعة ؛ ولهذا لا يجوز أن يخص أحدهما بربح مقدر : لأن هذا يخرجها عن العدل الواجب فى الشركة .

وهذا هو الذي نهى عنه صلى الله عليه وسلم من المزارعة ، فانهم كانوا يشرطون لرب المال زرع بقعة بعينها ، وهو ما ينبت على الماذيانات واقبال الجداول ونحو ذلك . فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك . ولهذا قال الليث بن سعد وغيره : ان الذي نهى عنه صلى الله عليه وسلم هو أمر اذا نظر فيه ذو البصر بالحلال والحرام علم أنه لا يجوز : أو كما قال . فبين ان النهي عن ذلك موجب القياس ، فان مثل هذا لو شرط في المضاربة لم يجز ؛ لأن مبنى المشاركات على العدل بين الشريكين . فاذا خص أحدهما بربح دون الآخر لم يكن هذا عدلا ، بخلاف ما اذا كان لكل منهما جزء شائع فانهما يشتركان فى المغنم وفى المغرم . فان حصل ربح اشتركا فى المغنم ، وان لم يحصل ربح اشتركا فى الحرمان ، وذهب نفع بدن هذا كما ذهب نفع مال هذا ، ولهذا كانت الوضيعة على المال لأن ذلك فى مقابلة ذهاب نفع العامل .

ولهذا كان الصواب انه يجب فى المضاربة الفاسدة ربح المثل لا أجرة المثل ، فيعطى العامل ما جرت به العادة أن يعطاه مثله من الربح : اما نصفه واما ثلثه واما ثلثاه . فأما أن يعطى شيئاً مقدراً مضموناً فى ذمة المالك كما يعطى فى الاجارة والجعالة فهذا غلط ممن قاله . وسبب الغلط ظنه أن هذا اجارة ، فأعطاه في فاسدها عوض المثل كما يعطيه فى المسمى الصحيح . ومما يبين غلط هذا القول ان العامل قد يعمل عشر سنين ، فلو أعطى أجرة المثل لاعطي أضعاف رأس المال ، وهو في الصحيحة لا يستحق الا جزءاً من الربح ان كان هناك ربح ، فكيف يستحق فى الفاسدة أضعاف ما يستحقه فى الصحيحة ؟

وكذلك الذين أبطلوا المزارعة والمساقاة ظنوا انها اجارة بعوض مجهول فأبطلوها ، وبعضهم صحح منها ما تدعو إليه الحاجة كالمساقاة على الشجر ، لعدم امكان اجارتها ، بخلاف الأرض فانه تمكن اجارتها . وجوزوا من المزارعة ما يكون تبعاً للمساقاة ، اما مطلقاً ؛ وإما اذا كان البياض الثلث . وهذا كله بناء على ان مقتضى الدليل بطلان المزارعة ، وانما جوزت للحاجة .

ومن أعطى النظر حقه علم ان المزارعة أبعد عن الظلم والقمار من الاجارة بأجرة مسماة مضمونة في الذمة ؛ فان المستأجر انما يقصد الانتفاع بالزرع النابت فى الأرض ، فاذا وجب عليه الاجرة ومقصوده من

الزرع قد يحصل وقد لا يحصل ، كان فى هذا حصول أحد المتعاوضين على مقصوده دون الآخر . وأما المزارعة فان حصل الزرع اشتركا فيه، وان لم يحصل شيء اشتركا فى الحرمان فلا يختص أحدهما بحصول مقصوده دون الآخر ، فهذا أقرب الى العدل وأبعد عن الظلم من الاجارة .

والاصل فى العقود جميعها هو العدل ؛ فانه بعثت به الرسل وأنزلت الكتب ، قال تعالى : (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط) ، والشارع نهى عن الربا لما فيه من الظلم ، وعن الميسر لما فيه من الظلم ، والقرآن جاء بتحريم هذا وهذا ، وكلاهما أكل المال بالباطل ، وما نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم من المعاملات : كبيع الغرر ، وبيع الثمر قبل بدو صلاحه ، وبيع السنين ، وبيع حبل الحبلة ، وبيع المزابنة والمحاقلة ، ونحو ذلك : هي داخلة إما في الربا وإما في الميسر ، فالاجارة بالاجرة المجهولة مثل أن يكريه الدار بما يكسبه المكتري فى حانوته من المال هو من الميسر ، فهذا لا يجوز . وأما المضاربة والمساقاة والمزارعة فليس فيها شيء من الميسر ، بل هو من أقوم العدل .

وهذا مما يبين لك ان المزارعة التى يكون فيها البذر من العامل

أحق بالجواز من المزارعة التي يكون فيها من رب الارض ، ولهذا كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يزارعون على هذا الوجه ، وكذلك عامل النبي صلى الله عليه وسلم أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر وزرع على أن يعمروها من أموالهم .

والذين اشترطوا أن يكون البذر من رب الارض قاسوا ذلك على المضاربة ، فقالوا في المضاربة : المال من واحد والعمل من آخر . وكذلك ينبغي أن يكون فى المزارعة ، وجعلوا البذر من رب المال كالارض .

وهذا القياس مع أنه مخالف للسنة ولأقوال الصحابة فهو من أفسد القياس ؛ وذلك ان المال فى المضاربة يرجع الى صاحبه ويقتسمان الربح ، فهو نظير الارض فى المزارعة ، وأما البذر الذي لا يعود نظيره الى صاحبه بل يذهب كما يذهب نفع الارض فالحاقه بالنفع الذاهب أولى من الحاقه بالاصل الباقى ، فالعاقد اذا أخرج البذر ذهب عمله وبذره ، ورب الارض ذهب نفع أرضه ، وبذر هذا كأرض هذا ، فمن جعل البذر كالمال كان ينبغي له أن يعيد مثل البذر الى صاحبه كما قال مثل ذلك فى المضاربة ، فكيف ولو اشترط رب البذر نظير عود بذره إليه لم يجوزوا ذلك ؟ !

الحوالة فى معرض الوفاء فقال في الحديث الصحيح : « مطل الغنى ظلم ، واذا اتبع أحدكم على ملىء فليتبع » ، فأمر المدين بالوفاء ونهاه عن المطل ، وبين انه ظالم اذا مطل ، وأمر الغريم بقبول الوفاء اذا أحيل على ملىء ، وهذا كقوله تعالى : (فاتباع بالمعروف وأداء إليه باحسان) ، أمر المستحق أن يطالب بالمعروف . وأمر المدين أن يؤدي باحسان .

ووفاء الدين ليس هو البيع الخاص وان كان فيه شوب المعاوضة ، وقد ظن بعض الفقهاء ان الوفاء انما يحصل باستيفاء الدين ، بسبب أن الغريم اذا قبض الوفاء صار فى ذمته للمدين مثله ، يتقاص ما عليه بماله ، وهذا تكلف أنكره جمهور الفقهاء ، وقالوا : بل نفس المال الذي قبضه يحصل به الوفاء ولا حاجة أن نقدر فى ذمة المستوفى ديناً ، وأولئك قصدوا أن يكون وفاء الدين بدين ، وهذا لا حاجة إليه ، بل الدين من جنس المطلق الكلي والمعين من جنس المعين ، فمن ثبت فى ذمته دين مطلق كلي فالمقصود منه هو الاعيان الموجودة ، وأي معين استوفاه حصل به المقصود من ذلك الدين المطلق .

فصـــــل

ومن قال : القرض خلاف القيـاس قال : لانه بيـع ربوي بجنسه من غير قبض . وهـذا غلط ، فان القرض مـن جنس التبرع بالمنافع كالعارية ، ولهذا سماه النبي صلى الله عليه وسلم منيحة ، فقال : « أو منيحة ذهب أو منيحة ورق » ، وباب العارية أصله أن يعطيه أصل المال لينتفع بما يستخلف منه ثم يعيده اليه ، فتارة ينتفع بالمنافـع كما فى عارية العقار ، وتارة يمنحه ماشية ليشرب لبنها ثم يعيدها ، وتارة يعيره شجرة ليأكل ثمرها ثم يعيدها ، فان اللبن والثمر يستخلف شيئاً بعد شيء بمنزلة المنافع ، ولهـذا كان في الوقف يجري مجرى المنـافع ، والمقرض يقرضه ما يقرضه لينتفع به ثم يعيد له بمثله . فان اعادة المثل تقوم مقام اعادة العين ، ولهذا نهي أن يشترط زيادة عـلى المثل ، كما لو شرط فى العارية أن يرد مع الاصل غيره .

وليس هذا من باب البيـع ، فان عاقلا لا يبيـع درهما بمثـله من كل وجه الى أجل ، ولا يبـاع الشيء بجنسه الى أجل الا مع اختلاف الصفة أو القدر ، كما يباع نقد بنقد آخر وصحيـح بمكسور ونحو ذلك ،

ولكن قد يكون فى القرض منفعة للمقرض ، كما في مسألة السفتجة . ولهذا كرهها من كرهها ، والصحيح أنها لا تكره . لان المقترض ينتفع بها أيضاً ، ففيها منفعة لهما جميعاً اذا أقرضه .

فصل

وأما قول من يقول : ازالة النجاسة على خلاف القياس ، والنكاح على خلاف القياس ونحو ذلك : فهو من أفسد الاقوال . وشبهتهم انهم يقولون : الانسان شريف والنكاح فيه ابتذال المرأة ، وشرف الانسان ينافي الابتذال . وهذا غلط . فان النكاح من مصلحة شخص المرأة ونوع الانسان ، والقدر الذي فيه من كون الذكر يقوم على الانثى هو من الحكمة التى بها تتم مصلحة جنس الحيوان ، فضلا عن نوع الانسان ومثل هذا الابتذال لا ينافي الانسانية ، كما لا ينافيها ان يتغوط الانسان اذا احتاج الى ذلك ، وأن يأكل ويشرب ، وان كان الاستغناء عن ذلك أكمل ، بل ما احتاج إليه الانسان وحصلت له به مصلحته فانه لا يجوز ان يمنع منه ، والمرأة محتاجة الى النكاح وهو من تمام مصلحتها فكيف يقال : القياس يقتضي منعها أن تتزوج ؟

وكذلك ازالة النجاسة ، فان شبهة من قال : انها تخالف القياس ان

الماء اذا لاقاها نجس الماء ، ثم اذا صب ماء آخر لاقى الاول . وهلم جرا . قالوا : فكان القياس انه تنجس المياه المتلاحقة ، والنجس لا يزيل النجس .

وهذا غلط ، فانه يقال ، لم قلتم القياس يقتضي ان الماء اذا لاقى النجاسة نجس ؟

فان قلتم : لانه فى بعض الصور كذلك . قيل : الحكم فى الاصل ممنوع عند من يقول : الماء لا ينجس الا بالتغير ، ومن سلم الاصل قال ليس جعل الازالة مخالفة للقياس بأولى من جعل تنجس الماء مخالفاً للقياس ، بان يقال : القياس يقتضي ان الماء اذا لاقى نجاسة لا ينجس كما انه اذا لاقاها حال الازالة لا ينجس ، فهذا القياس أصح من ذلك لان النجاسة تزول بالماء بالنص والاجماع ، واما تنجس الماء بالملاقاة فمورد نزاع ، فكيف يجعل مواقع النزاع حجة على مواقع الاجماع ، والقياس أن يقاس موارد النزاع على مواقع الاجماع .

ثم يقال : الذي يقتضيه المعقول ان الماء إذا لم تغيره النجاسة لا ينجس ؛ فانه باق على أصل خلقه ، وهو طيب داخل فى قوله تعالى : (ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث) ، وهذا هو القياس فى المائعات جميعها اذا وقعت فيها نجاسة فاستحالت حتى لم يظهر طعمها

ولا لونها ولا ريحها أن لا تنجس ، فقد تنازع الفقهاء : هـل القياس يقتضي نجاسة الماء بملاقاة النجاسة الا ما استثناه الدليل أو القياس يقتضي أنه لا ينجس إذا لم يتغير ؟ على قولين . والأول قول أهـل العراق . والثاني قول أهل الحجاز .

وفقهاء الحديث منهم من يختار هذا ؛ ومنهم من يختار هذا وهم اهل الحجاز ، وهو الصواب الذي تدل عليـه الاصول والنصوص والمعقول : فان الله أباح الطيبات وحرم الخبائث ، والطيب والخبث باعتبار صفـات قائمة بالشيء ، فما دام على حاله فهو طيب ، فلا وجه لتحريمه ؛ ولهذا لو وقعت قطرة خمر فى جب لم يجلد شاربه .

والذين يسلمون أن القياس نجاسة الماء بالملاقاة فرقوا بين ملاقاته في الازالة وبين غيرها بفروق .

منهم من قال : الماء ههنا وارد على النجاسة وهناك وردت النجاسة عليه ، وهذا ضعيف ؛ فانه لو صب ماء فى جب نجس ينجس عندهم .

ومنهم من قال : الماء إذا كان في مورد التطهـير لازالة الخبث أو الحدث لم يثبت له حكم النجاسة ولا الاستعمال الا إذا انفصل ، واما قبل الانفصال فـلا يكون مستعملا ولا نجساً . وهذا حـكاية مذهب ليس فيه حجة .

ومنهم من قال : الماء فى حال الازالة جار والمـاء الجاري لا ينجس إلا بالتغير . وهو مذهب أبي حنيفة ومالك ، وهو أنص الروايتين عن أحمـد ، وهو القول القـديم للشافعـي . ولكن ازالة النجاسـة تارة تكون بالجريان وتـارة تكون بدونه . كما لو صب المـاء عـلى الثوب فى الطست .

فالصواب ان مقتضى القياس أن الماء لا ينجس إلا بالتغير ، والنجاسة لا تزول به حتى يكون غير متغير ، وأما في حال تغيره فهو نجس لكن تخفف به النجاسة . واما الازالة فانما تحصل بالماء الذي ليس بمتغير .

وهذا القياس فى الماء هو القياس فى المائعات كلها انها لا تنجس إذا استحالت النجاسة فيها ولم يبق لها فيها أثر : فانها حينئذ من الطيبات لا من الخبائث .

وهذا القياس هو القيـاس في قليل المـاء وكثيره ؛ وقليل المائـع وكثيره ، فان قام دليل شرعى على نجاسة شيء من ذلك فلا نقول : انه خلاف القياس ، بل نقول : دل ذلك على أن النجاسة مااستحالت .

ولهذا كان أظهر الأقوال فى المياه مذهب أهل المدينة والبصرة : أنه لا ينجس الا بالتغير ، وهو احدى الروايات عن الامام احمد ، نصرها طائفة من اصحابه كالامام أبى الوفاء بن عقيل ؛ وأبي محمد بن المني .

وكذلك الماء المستعمل فى طهارة الحدث باق على طهوريته . وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « الماء لا ينجس » فلا يصير الماء جنباً ولا يتعدى اليه حكم الجنابة ، ونهيه ــ صلى الله عليه وسلم ــ عن البول فى الماء الدائم أو عن الاغتسال فيه لا يدل على أنه يصير نجساً بذلك ، بل قد نهى عنه لما يفضي اليه البول بعد البول من افساده ، أو لما يؤدي إلى الوسواس ، كما نهى عن بول الرجل فى مستحمه ، وقال : « عامة الوسواس منه » ، ونهيه عن الاغتسال قد جاء فيه أنه نهى عن الاغتسال فيه بعد البول ، وهذا يشبه نهيه عن بول الانسان فى مستحمه .

وقد ثبت في الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم انه سئل عن فأرة وقعت فى سمن فقال : « ألقوها وما حولها وكلوا سمنكم » ، والتفريق المروي فيه : « ان كان جامداً فألقوها وما حولها ؛ وان كان مائعاً فلا تقربوه » غلط كما بينه البخاري والترمذي وغيرهما ، وهو من غلط معمر فيه ، وابن عباس روايه أفتى فيما إذا ماتت أن تلقى وما حولها ويؤكل ، فقيل لهما : انها قد دارت فيه ، فقال : انما ذاك لما كانت حية ؛ فلما ماتت استقرت . رواه أحمد فى مسائل ابنه صالح . وكذلك الزهري راوي الحديث أفتى فى الجامد والمائع القليل والكثير ؛ سمناً كان أو زيتاً ؛ أو غير ذلك : بأن تلقى وما قرب منها ويؤكل الباقى ؛

واحتج بالحديث فكيف قد يكون روى فيه الفرق ؟

وحديث القلتين ان صح عن النبي صلى الله عليه وسلم يدل على ذلك أيضاً ؛ فان قوله : « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث » وفى اللفظ الآخر : « لم ينجسه شيء » يدل على أن الموجب لنجاسته كون الخبث فيه محمولا . فمتى كان مستهلكا فيه لم يكن محمولا ، فمنطوق الحديث وتعليله لم يدل على ذلك .

وأما تخصيص القلتين بالذكر فانهم سألوه عن الماء يكون بأرض الفلاة ؛ وما ينوبه من السباع والدواب ؛ وذلك الماء الكثير في العادة . فبين صلى الله عليه وسلم ان مثل ذلك لا يكون فيه خبث في العادة ، بخلاف القليل فانه قد يحمل الخبث وقد لا يحمله : فان الكثرة تعين على احالة الخبث الى طبعه : والمفهوم لا يجب فيه العموم ، فليس إذا كان القلتان لا تحمل الخبث يلزم أن ما دونها يلزمه مطلقاً ، على أن التخصيص وقع جوابا لأناس سألوه عن مياه معينة ؛ فقد يكون التخصيص لأن هذه كثيرة لا تحمل الخبث والقلتان كثير ، ولا يلزم أن لا يكون الكثير الا قلتين ، وإلا فلو كان هذا حداً فاصلا بين الحلال والحرام لذكره ابتداء ، ولأن الحدود الشرعية تكون معروفة كنصاب الذهب والمعشرات ونحو ذلك ، والماء الذي تقع فيه النجاسة لا يعلم كيله إلا خرصاً ؛ ولا يمكن كيله فى العادة ، فكيف يفصل بين

الحلال والحرام بما يتعذر معرفته على غالب الناس فى غالب الأوقات ؟!

وقد أُطلق فى غير حديث قوله : « الماء طهور لا ينجسه شيء » و « الماء لا يجنب » ولم يقدره ، مع أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز . ومنطوق هذا الحديث يوافق تلك ، ومفهومه انما يدل عند من يقول بدلالة المفهوم إذا لم يكن هناك سبب يوجب التخصيص بالذكر لا الاختصاص بالحكم ، وهذا لا يعلم هنا .

وحديث الأمر باراقة الاناء من ولوغ الكلب ؛ لأن الآنية التى يلغ فيها الكلب في العادة صغيرة ولعابه لزج يبقى في الماء ويتصل بالاناء ، فيراق الماء ويغسل الاناء من ريقه الذي لم يستحل بعد ، بخلاف ما إذا ولغ فى اناء كبير ، وقد نقل حرب عن أحمد فى كلب ولغ في جب كبير فيه زيت فأمره بأكله .

وبسط هذه المسائل له موضع آخر . وانما المقصود التنبيه على مخالفة القياس وموافقته .

فصل

وقول القائل : إن تطهير الماء على خلاف القياس هو بناء على هذا الاصل الفاسد ، والا فمن كان من أصله ان القياس ان الماء لا

ينجس إلا بالتغير فالقياس عنده تطهيره : فان الحكم إذا ثبت بعلة زال بزوالها ، وإذا كانت العلة التغير فاذا زال التغير زالت النجاسة ، كما أن العلة لما كانت في الخمر الشدة المطربة فاذا زالت طهرت . كيف والنجاسة فى الماء واردة عليه كنجاسة الأرض ؟ ولكن قد يقال : هـذا مبنى عـلى « مسألة الاستحالة » وفيها نزاع مشهور ففي مذهب مالك وأحمد قولان ومذهب أبي حنيفة وأهـل الظاهر أنها تطهـر بالاستحالة ، ومذهب الشافعي لا تطهر بالاستحالة .

وقول القائل : انها تطهر بالاستحالة أصـح ، فان النجاسـة إذا صارت ملحاً أو رماداً فقـد تبدلت الحقيقـة وتبدل الاسم والصفـة . فالنصوص المتناولة لتحريم الميتة والدم ولحـم الخنزير لا تتناول الملـح والرماد والتراب . لا لفظاً ولا معنى ، والمعنى الذي لأجـله كانت تلك الاعيان خبيثة معدوم فى هذه الاعيان . فلا وجـه للقول بأنهـا خبيثة نجسة . والذين فرقوا بين ذلك وبين الخمر قالوا : الخمر نجست بالاستحالة فطهرت بالاستحالة ، فيقال لهم : وكذلك البول والدم والعذرة انما نجست بالاستحالة فينبغي أن تطهر بالاستحالة .

فصـــــل

وأما قول القـائل : التوضؤ من لحوم الابل على خلاف القياس . فهذا انما قاله لأنها لحم واللحم لا يتوضأ منه . وصاحب الشرع قـد

فرق بين لحم الغنم ولحم الابل كما فرق بين معاطن هـذه ومبارك هذه ، فأمر بالصلاة فى هـذا ونهى عن الصلاة في هـذا ، فدعوى المدعى أن القياس التسوية بينهما من جنس قول الذين قالوا (انما البيع مثل الربا ، وأحل الله البيع وحرم الربا) والفرق بينهما ثابت فى نفس الأمر ، كما فرق بين أصحاب الابل وأصحاب الغنم فقال : « الفخر والخيلاء فى الفدادين أصحاب الابل ، والسكينة في أهل الغنم » وروي فى الابل : « انها جن خلقت من جن » ! وروى : « على ذروة كل بعير شيطان » فالابل فيها قوة شيطانية ، والغاذي شبيه بالمغتذى .

ولهذا حرم كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير : لانها دواب عادية ، بالاغتذاء بها تجعل في خلق الانسان من العدوان ما يضره فى دينه ، فنهى الله عن ذلك لأن المقصود أن يقوم الناس بالقسط ، والابل إذا أكل منها تبقي فيه قوة شيطانية .

وفى الحديث الذي فى السنن عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « الغضب من الشيطان ، والشيطان خلق من النار ، وانما تطفأ النار بالماء » قال النبي صلى الله عليه وسلم : « فاذا غضب أحدكم فليتوضأ » ، فاذا توضأ العبد من لحوم الابل كان فى ذلك من اطفاء القوة الشيطانية مايزيل المفسدة ، بخلاف من لم يتوضأ منها فان الفساد حاصل معه . ولهذا يقال : إن الاعراب بأكلهم لحوم الابل مع عدم

الوضوء منها صار فيهم من الحقد ما صار .

ولهذا أمر بالوضوء مما مست النار . وهو حديث صحيح . وقد ثبت في أحاديث صحيحة أنه أكل مما مست النار ولم يتوضأ ، فقيل : ان الأول منسوخ ، لكن لم يثبت أن ذلك متقدم على هذا ، بل رواه أبو هريرة واسلامه متأخر عن تاريخ بعض تلك الأحاديث ، كحديث السويق الذي كان بخيبر فانه كان قبل اسلام أبي هريرة . وقيل : بل الأمر بالتوضؤ مما مست النار استحباب كالأمر بالتوضؤ من الغضب . وهذا أظهر القولين ، وهما وجهان في مذهب أحمد . فان النسخ لايصار اليه الا عند التنافي والتاريخ . وكلاهما منتف ، بخلاف حمل الأمر على الاستحباب فان له نظائر كثيرة .

وكذلك التوضؤ من مس الذكر ومس النساء هو من هذا الباب لما فيه من تحريك الشهوة ، فالتوضؤ مما يحرك الشهوة كالتوضؤ من الغضب ، وما مسته النار : هو من هذا الباب : فان الغضب من الشيطان والشيطان من النار . وأما لحم الابل فقد قيل : التوضؤ منه مستحب لكن تفريق النبي صلى الله عليه وسلم بينه وبين لحم الغنم — مع ان ذلك مسته النار والوضوء منه مستحب — دليل على الاختصاص ، وما فوق الاستحباب إلا الايجاب ، ولان الشيطنة في الابل لازمة وفيما مسته النار عارضة . ولهذا نهى عن الصلاة فى أعطانها لمزوم الشيطان لها ، بخلاف الصلاة فى مباركها فى السفر فانه جائز لأنه عارض ، والحشوش

محتضرة فهي أولى بالنهي من أعطان الابل .

وكذلك الحمام بيت الشيطان ، وفي الوضوء من اللحوم الخبيثة عن أحمد روايتان ، على أن الحكم مما عقل معناه فيعدى ، أو ليس كذلك ؟ والخبائث التى أبيحت للضرورة كلحوم السباع أبلغ فى الشيطنة من لحوم الابل . فالوضوء منها أولى .

وقد تنازع العلماء فى الوضوء من النجاسة الخارجة من غير السبيلين : كالفصاد ، والحجامة ، والجرح ، والقيء ، والوضوء من مس النساء لشهوة وغير شهوة ، والتوضؤ من مس الذكر ، والتوضؤ من القهقهة ، فبعض الصحابة كان يتوضأ من مس الذكر كسعد وابن عمر وكثير منهم لم يكن يتوضأ منه ، والوضوء منه هل هو واجب أو مستحب ؟ فيه ، عن مالك وأحمد روايتان ، وايجابه قول الشافعي ، وعدم الايجاب مذهب أبى حنيفة .

وكذلك مس النساء لشهوة اذا قيل باستحبابه . فهذا يتوجه . وأما وجوب ذلك فلا يقوم الدليل إلا على خلافه ، ولا يقدر أحد قط أن ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يأمر أصحابه بالوضوء من مس النساء ولا من النجاسات الخارجة : لعموم البلوى بذلك ، وقوله تعالى : (أو لامستم النساء) المراد به الجماع كما فسره بذلك ابن عباس وغيره

لوجوه متعددة . وقوله صلى الله عليه وسلم للمستحاضة : « إنما ذلك عرق وليس بالحيضة » تعليل لعدم وجوب الغسل لا لوجوب الوضوء . فان وجوب الوضوء لا يختص بدم العروق ، بل كانت قد ظنت أن ذلك الدم هو دم الحيض الذي يوجب الغسل . فبين لها النبي صلى الله عليه وسلم ان هذا ليس هو دم الحيض الذي يوجب الغسل ، فان ذلك يرشح من الرحم كالعرق ، وانما هذا دم عرق انفجر فى الرحم ودماء العروق لا توجب الغسل ، وهذه مسائل مبسوطة فى مواضع أخر .

والمقصود هنا التنبيه على فساد [قول] من يدعى التناقض في معاني الشريعة أو ألفاظها ، ويزعم ان الشارع يفرق بين المتماثلين . بل نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بعث بالهدى ودين الحق ، بالحكمة والعدل والرحمة . فلا يفرق بين شيئين في الحكم الا لافتراق صفاتهما المناسبة للفرق ، ولا يسوي بين شيئين إلا لتماثلهما في الصفات المناسبة للتسوية .

والاظهر انه لا يجب الوضوء من مس الذكر ولا النساء ، ولا خروج النجاسات من غير السبيلين ، ولا القهقهة ، ولا غسل الميت . فانه ليس مع الموجبين دليل صحيح ، بل الأدلة الراجحة تدل على عدم الوجوب . لكن الاستحباب متوجه ظاهر ، فيستحب ان يتوضأ

من مس النساء لشهوة ، ويستحب أن يتوضأ من الحجامة والقيء ونحوهما ، كما فى السنن أن النبي صلى الله عليه وسلم قاء فتوضأ . والفعل إنما يدل على الاستحباب ، ولم يثبت عنه أنه أمر بالوضوء من الحجامة . ولا أمر أصحابه بالوضوء إذا جرحوا ، مع كثرة الجراحات . والصحابة نقل عنهم فعل الوضوء لا إيجابه .

وكذلك القهقهة في الصلاة ذنب ، ويشرع لكل من أذنب أن يتوضأ ، وفى استحباب الوضوء من القهقهة وجهان فى مذهب أحمد وغيره .

وأما الوضوء من الحدث الدائم لكل صلاة ففيه أحاديث متعددة عن النبي صلى الله عليه وسلم قد صحح بعضها غير واحد من العلماء . فقول الجمهور الذين يوجبون الوضوء لكل صلاة أظهر ، وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد ، والله أعلم .

فصل

وأما الحجامة فإنما اعتقد أن الفطر منها مخالف للقياس من اعتقد ان الفطر مما خرج لا مما دخل ، وهؤلاء أشكل عليهم القيء والاحتلام ودم الحيض والنفاس .

وأما من تدبر أصول الشرع ومقاصده فانه رأى الشارع لما أمر بالصوم أمر فيه بالاعتدال حتى كره الوصال ، وأمر بتعجيل الفطر وتأخير السحور . وجعل أعدل الصيام وأفضله صيام داود ، وكان من العدل أن لا يخرج من الانسان ما هو قيام قوته ، فالقيء يخرج الغذاء والاستمناء يخرج المنى . والحيض يخرج الدم . وبهذه الأمور قوام البدن . لكن فرق بين ما يمكن الاحتراز منه وما لا يمكن . فالاحتلام لا يمكن الاحتراز منه . وكذلك من ذرعه القيء . وكذا دم الاستحاضة فانه ليس له وقت معين . بخلاف دم الحيض فان له وقتاً معيناً . فالمحتجم أخرج دمه وكذلك المفتصد ، بخلاف من خرج دمه بغير اختياره كالمجروح فان هذا لا يمكن الاحتراز منه ، فكانت الحجامة من جنس القيء والاستمناء والحيض . وكان خروج دم الجرح من جنس الاستحاضة والاحتلام وذرع القيء . فقد تناسبت الشريعة وتشابهت ولم تخرج عن القياس .

والأظهر أنه لا يفطر بالكحل ولا بالتقطير في الاحليل ، ولا بابتلاع ما لا يغذى كالحصاة ، ولكن يفطر بالسعوط لقوله : « وبالغ فى الاستنشاق إلا أن تكون صائماً » .

فصـــــل

وأما قولهم : السلم على خلاف القيـاس فقولهم هـذا من جنس ما رووا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لا تبع ماليس عندك وأرخص فى السلم » وهذا لم يرو فى الحديث وانما هو من كلام بعض الفقهاء ، وذلك انهم قالوا : السلم بيع الا نسان ما ليس عنـده فيكون مخالفاً للقياس ، ونهي النبي صلى الله عليه وسلم حكيم بن حزام عن بيع ما ليس عنده : إما ان يراد به بيع عين معينة فيكون قـد باع مال الغير قبل أن يشتريه . وفيه نظر . واما ان يراد به بيع ما لا يقـدر على تسليمه وان كان في الذمة ، وهذا أشبه ؛ فيكون قـد ضمن له شيئاً لا يدري هل يحصل أو لا يحصل ؟ وهذا فى السلم الحال اذا لم يكن عنده ما يوفيه ، والمناسبة فيه ظاهرة .

فاما السلم المؤجل فانه دين من الديون ، وهو كالأبتيـاع بثمن مؤجل . فاي فرق بين كون أحد العوضين مؤجلا فى الذمـة وكون العوض الآخر مؤجلا فى الذمة ؟ وقد قال تعالى : (إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه) وقال ابن عباس : أشهد أن السلف المضمون فى

الذمة حلال فى كتاب الله وقرأ هـذه الآية ، فاباحة هـذا على وفق القياس لا على خلافه .

فصـــــل

وأما الكتابة فقال من قال : هي خلاف القياس ؛ لكونه بيع ماله بماله . وليس كذلك ، بل باعه نفسه بمال فى الذمة ، والسيد لا حق له فى ذمة العبد وانما حقه فى بدنه ، فان السيد حقه مالية العبد في انسانيته فهو من حيث يؤمر وينهى انسان مكلف ، فيلزمه الايمـان والصلاة والصيام لانه انسان والذمة العهد ، وإنما يطالب العبد بما في ذمته بعـد عتقه ، وحينئذ لا ملك للسيد عليـه ، فالكتابة : بيعه نفســه بمال في ذمته ، ثم إذا اشترى نفسه كان كسبه له ونفعـه له ، وهو حادث على ملـكه الذي استحقه بعقد الكتابة ، لكن لا يعتق فيها الا بالأذن ؛ لان السيد لم يرض بخروجـه من ملـكه إلا بان يسلم له العوض . فمتى لم يحصل له العوض وعجز العبد عنه كان له الرجوع فى المبيع ، وهذا هو القياس فى المعاوضات .

ولهــذا يقول : اذا عجز المشترى عن الثمن لا فلاسه كان للبـائع الرجوع فى المبيع . فالعبد المـكاتب مشتر لنفســه ، فعجره عـن أداء العوض كعجز المشتري ، وهــذا القياس فى جميع المعاوضـات إذا عجز

المعاوض عما عليه من العوض كان للآخر الرجوع في عوضه ، ويدخل فى ذلك عجز الرجل عن الصداق ، وعجز الزوج عن الوطء ، وطرده عجز الرجل عن العوض في الخلع والصلح عن القصاص .

فصل

وأما الاجارة فالذين قالوا : هي على خلاف القياس قالوا : انها بيع معدوم ، لأن المنافع معدومة حين العقد وبيع المعدوم لا يجوز .

ثم ان القرآن جاء باجارة الظئر للرضاع فى قوله تعالى : (فان أرضعن لكم فآتوهن أجورهن) ، فقال كثير من الفقهاء : ان اجارة الظئر للرضاع على خلاف قياس الاجارة ، فان الاجارة عقد على منافع واجارة الظئر عقد على اللبن ، واللبن من باب الاعيان لا من باب المنافع ، ومن العجب انه ليس فى القرآن ذكر اجارة جائزة الا هذه ، وقالوا : هذه خلاف القياس ، والشيء انما يكون خلاف القياس اذا كان النص قد جاء فى موضع بحكم وجاء فى موضع يشابه ذلك بنقيضه فيقال : هذا خلاف لقياس ذلك النص . وليس فى القرآن ذكر الاجارة الباطلة حتى يقال : القياس يقتضي بطلان هذه الاجارة ، بل فيه ذكر جواز هذه الاجارة وليس فيه ذكر فساد اجارة تشبهها ، بل ولا فى السنة بيان اجارة فاسدة تشبه هذه ، وانما أصل قولهم

ظنهم ان الاجارة الشرعية انما تكون على المنافع التى هي أعراض لا على أعيان هي أجسام، وسنبين ان شاء الله كشف هذه الشبهة .

ولما اعتقد هؤلاء ان اجارة الظئر على خلاف القياس صار بعضهم يحتال لاجرائها على القياس الذي اعتقدوه . فقالوا : المعقود عليه فيها هو إلقام الثدي أو وضعه فى الحجر . أو نحو ذلك من المنافع التى هى مقدمات الرضاع ، ومعلوم ان هذه الأعمال إنما هي وسيلة إلى المقصود بعقد الاجارة ، وإلا فهي بمجردها ليست مقصودة ولا معقوداً عليها ، بل ولا قيمة لها اصلا ، وانما هو كفتح الباب لمن اكترى داراً او حانوتاً ، أو كصعود الدابة لمن اكترى دابة . ومقصود هذا هو السكنى ومقصود هذا هو الركوب ، وإنما هذه الأعمال مقدمات ووسائل الى المقصود بالعقد .

ثم هؤلاء الذين جعلوا اجارة الظئر على خلاف القياس طردوا ذلك فى مثل ماء البئر والعيون التى تنبع في الأرض ، فقالوا : أدخلت ضمناً وتبعاً فى العقد ، حتى ان العقد اذا وقع على نفس الماء كالذي يعقد على عين تنبع ليسقى بها بستانه أو ليسوقها إلى مكانه ليشرب منها وينتفع بمائها قالوا : المعقود عليه الاجراء فى الأرض ، أو نحو ذلك مما يتكلفونه ، ويخرجوا الماء المقصود بالعقود عن أن يكون معقوداً عليه .

ونحن « ننبه » على هـذين الاصلين : على قول من جعل الاجارة على خلاف القيـاس ، وعلى قول من جعـل اجارة الظئر ونحوهـا على خلاف القياس .

أما الأول فنقول : قولهم : الاجارة بيع معدوم وبيع المعـدوم على خلاف القياس : مقدمتان مجملتان فيها تلبيس : فان قولهم : الاجارة بيع ان أرادوا انهـا البيع الخاص الذي يعقد عـلى الاعيـان ، فهو باطل ، وان ارادوا البيع العام الذي هو معاوضـة اما على عين واما على منفعة ، فقولهم فى المقدمة الثانية : ان بيع المعـدوم لا يجوز إنما يسلم – ان سلم – في الأعيان لا فى المنافع . ولما كان لفظ البيع يحتمل هذا وهذا تنازع الفقهاء فى الاجارة : هل تنعقد بلفظ البيـع ؟ على وجهين .

والتحقيق : ان المتعـاقدين ان عرفا المقصود انعقدت ، فأي لفظ من الالفاظ عرف به المتعاقدان مقصودها انعقد به العقد ، وهذا عام فى جميع العقود ، فان الشارع لم يحد فى ألفاظ العقود حداً بل ذكرها مطلقة ، فكما تنعقد العقود بمـا يدل عليهـا من الألفـاظ الفارسيـة والرومية وغيرها من الألسن العجمية فهي تنعقد بمـا يدل عليهـا من الألفاظ العربية ، ولهذا وقع الطلاق والعتاق بكل لفظ يـدل عليه . وكذلك البيع وغيره .

وطرد هذا النكاح ، فان أصح قولي العلماء أنه ينعقد بكل لفظ

يدل عليه ، لا يختص بلفظ الانكاح والتزويج ، وهذا مذهب جمهور العلماء كأبى حنيفة ومالك ، وهو أحد القولين فى مذهب أحمد ، بل نصوصه لم تدل الا على هذا الوجه . وأما الوجه الآخر من انه انما ينعقد بلفظ الانكاح والتزويج فهو قول أبى عبد الله ابن حامد وأتباعه، كالقاضي أبى يعلى ومتبعيه . وأما قدماء أصحاب أحمد وجمهورهم فلم يقولوا بهذا الوجه ، وقد نص أحمد فى غير موضع على أنه إذا قال : أعتقت أمتى وجعلت عتقها صداقها انعقد النكاح ، وليس هنا لفظ انكاح وتزويج . ولهذا ذكر ابن عقيل وغيره : ان هذا يدل على أنه لا يختص النكاح بلفظ .

وأما ابن حامد فطرد قوله وقال : لا بد أن يقول مع ذلك : وتزوجتها ، والقاضي أبو يعلى جعل هذا خارجاً عن القياس ، فجوز النكاح هنا بدون لفظ الانكاح والتزويج . وأصول الامام أحمد ونصوصه تخالف هذا ، فان من أصله ان العقود تنعقد بما يدل على مقصودها من قول أو فعل ، فهو لا يرى اختصاصها بالصيغ . ومن أصله أن الكناية مع دلالة الحال كالصريح لا تفتقر الى اظهار النية ، ولهذا قال بذلك في الطلاق والقذف وغير ذلك .

والذين قالوا ان النكاح لا ينعقد الا بلفظ الانكاح والتزويج من أصحاب الشافعي قالوا : لان ما سوى اللفظين كناية ؛ والكناية لا يثبت

حكمها الا بالنية ، والنية باطن ، والنكاح مفتقر الى شهادة ، والشهادة انما تقع على السمع . فهذا أصل أصحاب الشافعي الذين خصوا عقد النكاح باللفظين .

وابن حامد وأتباعه وافقوهم . لكن أصول احمد ونصوصه تخالف هذا : فان هذه المقدمات باطلة على أصله . أما قول القائل : ما سوى هذين كناية ، فانما يستقيم أن لو كانت ألفاظ الصريح والكناية ثابتة بعرف الشرع ، كما يقوله الشافعي ومن وافقه من أصحاب احمد كالخرقي والقاضي أبي يعلى وغيرهما : ان الصريح في الطلاق هو الطلاق والفراق والسراح لمجيء القرآن بذلك .

فاما جمهور العلماء كأبي حنيفة ومالك وغيرهما : وجمهور أصحاب أحمد كأبي بكر وابن حامد وأبي الخطاب وغيرهم : فلا يوافقون على هذا الأصل ، بل منهم من يقول : الصريح هو لفظ الطلاق فقط ، كأبي حنيفة وابن حامد وابي الخطاب وغيرهما من أصحاب أحمد وبعض أصحاب الشافعي ومنهم من يقول : بل الصريح أعم من هذه الألفاظ كما يذكر عن مالك ، وهو قول أبي بكر وغيره من أصحاب أحمد . والجمهور يقولون : كلا المقدمتين المذكورتين ان صريح الطلاق تليه مقدمة باطلة .

أما قولهم : ان هذه الألفاظ صريحة في خطاب الشارع فليس

كذلك . بل لفظ السراح والفراق فى القرآن مستعمل في غير الطلاق قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فمالكم عليهن من عدة تعتدونها . فمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلا) . فأمر بتسريحهن بعد الطلاق قبل الدخول . وهو طلاق بأن لا رجعة فيه . وليس التسريح هنا تطليقاً باتفاق المسلمين ، وقال تعالى : (واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف) وفى الآية الأخرى (أو فارقوهن بمعروف) ، فلفظ الفراق والسراح ليس المراد به هنا الطلاق . فاما المطلقة الرجعية فهو مخير بين ارتجاعها وبين تخلية سبيلها ، لا يحتاج الى طلاق ثان .

وأما المقدمة الثانية فلا يلزم من كون اللفظ صريحاً فى خطاب الشارع أن يكون صريحاً في خطاب كل من يتكلم . وبسط هذا له موضع آخر ، والمقصود هنا أن قول القائل : ان الاجارة نوع من البيع ، ان أراد به البيع الخاص — وهو الذي يفهم من لفظ البيع عند الاطلاق — فليس كذلك ، فان ذاك انما ينعقد على أعيان معينة أو مضمونة فى الذمة ، وان أراد به أنها نوع من المعاوضة العامة التى تتناول العقد على الأعيان والمنافع : فهذا صحيح . لكن قوله : إن المعاوضة العامة لا تكون على معدوم دعوى مجردة ، بل دعوى كاذبة ، فان الشارع جوز المعاوضة العامة على المعدوم . وان قاس بيع المنافع

على بيع الأعيان فقال : كما أن بيع الاعيان لا يكون إلا على موجود فكذلك بيع المنافع — وهذه حقيقة كلامه — فهذا القياس في غاية الفساد ، فان من شرط القياس أن يمكن اثبات حكم الأصل فى الفرع وهو هنا متعذر ؛ لأن المنافع لا يمكن أن يعقد عليها في حال وجودها فلا يتصور أن تباع المنافع فى حال وجودها كما تباع الأعيان فى حال وجودها .

والشارع أمر الانسان أن يؤخر العقد على الأعيان التى لم تخلق إلى أن تخلق فنهى عن بيع السنين ، وبيع حبل الحبلة . وبيع الثمر قبل بدو صلاحه ؛ وعن بيع الحب حتى يشتد ، ونهى عن بيع المضامين والملاقيح ، وعن المجر وهو الحمل ؛ وهذا كله نهى عن بيع حيوان قبل أن يخلق : وعن بيع حب وتمر قبل أن يخلق ، وأمر بتأخير بيعه إلى أن يخلق .

وهذا التفصيل وهو : منع بيعه فى الحال واجارته فى حال يمتنع مثله فى المنافع ، فانه لا يمكن أن تباع إلا هكذا ، فما بقي حكم الأصل مساويا لحكم الفرع إلا أن يقال : فأنا أقيسه على بيع الأعيان المعدومة ، فيقال له : هنا شيئان : أحدهما : يمكن بيعه فى حال وجوده وحال عدمه فنهى الشارع عن بيعه إلا إذا وجد . والشيء الآخر : لا يمكن بيعه إلا في حال عدمه ، فالشارع لما نهى عن بيع ذاك حال عدمه فلا بد إذا

قست عليه أن تكون العلة الموجبة للحكم فى الأصل ثابتة فى الفرع ، فلم قلت : ان العلة في الأصل مجرد كونه معدوما ؟ ولم لا يجوز أن يكون بيعه في حال عدمه مع إمكان تأخير بيعه إلى حال وجوده ؟

وعلى هذا التقدير فالعلة مقيدة بعدم خاص ، وهو معدوم يمكن بيعه بعد وجوده . وأنت ان لم تبين أن العلة فى الأصل القدر المشترك كان قياسك فاسداً ، وهذا سؤال المطالبة ، وهو كاف فى وقف قياسك .

لكن نبين فساده فنقول : ما ذكرناه علة مطردة وما ذكرته علة منتقضة ؛ فانك إذا عللت المنع بمجرد العدم انتقضت علتك ببعض الأعيان والمنافع ، وإذا عللته بعدم ما يمكن تأخير بيعه إلى حال وجوده ؛ او بعدم هو غرر إطردت العلة ، وأيضاً فالمناسبة تشهد لهذه العلة ؛ فانه إذا كان له حال وجود وعدم كان بيعه حال العدم فيه مخاطرة وقمار ، وبها علل النبي صلى الله عليه وسلم المنع حيث قال : « أرأيت ان منع الله الثمرة فبم يأخذ أحدكم مال أخيه بغير حق ؟ » ، بخلاف ما ليس له إلا حال واحدة والغالب فيه السلامة ؛ فان هذا ليس مخاطرة ، فالحاجة داعية إليه .

ومن أصول الشرع أنه إذا تعارض المصلحة والمفسدة قدم أرجحها فهو إنما نهى عن بيع الغرر لما فيه من المخاطرة التى تضر باحدهما ، وفى

المنع مما يحتاجون إليه من البيع ضرر أعظم من ذلك فلا يمنعهم من الضرر اليسير بوقوعهم فى الضرر الكثير. بل يدفع أعظم الضررين باحتمال أدناهما ، ولهذا لما نهاهم عن المزابنة لما فيها من نوع ربا أو مخاطرة فيها ضرر أباحها لهم فى العرايا للحاجة لأن ضرر المنع من ذلك أشد. وكذلك لما حرم عليهم الميتة لما فيها من خبث التغذية اباحها لهم عند الضرورة ؛ لأن ضرر الموت أشد ونظائره كثيرة .

فان قيل : فهذا كله على خلاف القياس ؟

قيل : قد قدمنا أن الفرع اختص بوصف اوجب الفرق بينه وبين الأصل ، فكل فرق صحيح على خلاف القياس الفاسد . وان أريد بذلك أن الاصل والفرع استويا فى المقتضى والمانع واختلف حكمها فهذا باطل قطعاً .

ففي الجملة : الشيء إذا شابه غيره فى وصف وفارقه فى وصف كان اختلافهما في الحكم باعتبار الفارق مخالفاً لاستوائهما باعتبار الجامع لكن هذا هو القياس الصحيح طرداً وعكساً ، وهو التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين ، وأما التسوية بينهما فى الحكم مع افتراقهما فيما يوجب الحكم ويمنعه . فهذا قياس فاسد .

والشرع دائماً يبطل القياس الفاسد ، كقياس ابليس ، وقياس

المشركين الذين قالوا : (إنما البيع مثل الربا) والذين قاسوا الميت على المذكى وقالوا : أتأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتل الله ؟ فجعلوا العلة في الأصل كونه قتل آدمي ، وقياس الذين قاسوا المسيح على أصنامهم فقالوا : لما كانت آلهتنا تدخل النار لأنها عبدت من دون الله فكذلك ينبغي أن يدخل المسيح النار ، قال الله تعالى : (ولما ضرب ابن مريم مثلا إذا قومك منه يصدون . وقالوا : ءآلهتنا خير أم هو؟ ما ضربوه لك إلا جدلا ، بل هم قوم خصمون) . وهذا كان وجه مخاصمة ابن الزبعرى لما أنزل الله : (انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون . لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها ، وكل فيها خالدون) ، فان الخطاب للمشركين لا لأهل الكتاب . والمشركون لم يعبدوا المسيح وإنما كانوا يعبدون الاصنام ، والمراد بقوله : (وما تعبدون) الأصنام . فالآية لم تتناول المسيح لا لفظاً ولا معنى .

وقول من قال : ان الآية عامة تتناول المسيح ولكن أخر بيان تخصيصها غلط منه ، ولو كان ذلك صحيحاً لكانت حجة المشركين متوجهة ؛ فان من خاطب بلفظ العام يتناول حقاً وباطلا لم يبين مراده توجه الاعتراض عليه . وقد قال تعالى : (ولما ضرب ابن مريم مثلا) أي : هم ضربوه مثلا . كما قال : (ما ضربوه لك إلا جدلا) أي : جعلوه مثلا لآلهتهم . فقاسوا الآلهة عليه وأوردوه مورد المعارضة ،

فقالوا : إذا دخلت آلهتنا النار لكونها معبودة فهـذا المعنى موجود فى المسيح فيجب أن يدخل النار ، وهو لا يدخل النـار فهي لا تدخل النـار ، وهذا قياس فاسد لظنهم أن العلة مجرد كونه معبوداً . وليس كذلك ، بل العلة أنه معبود ليس مستحقاً للثواب ، أو معبود لا ظالم في ادخاله النار .

فالمسيح والعزير والملائكة وغيرهم ممن عبد مـن دون الله وهو من عباد الله الصالحين وهو مستحق لكرامة الله بوعد الله وعدله وحكمته فلا يعذب بذنب غـيره ، فانه لا تزر وازرة وزر أخرى . والمقصود بالقاء الاصنام فى النار اهانة عابديها ، وأولياء الله لهـم الكرامة دون الاهانة ، فهذا الفارق بين فساد تعليق الحكم بذلك الجامع . والاقيسة الفاسدة من هذا الجنس .

فمن قال : ان الشريعة تأتي بخلاف مثل هذا القياس فقد أصاب ، وهـذا من كمال الشريعـة واشتمالها على العدل والحكمة التى بعث الله بهـا رسوله .

ومن لم يخالف مثل هذه الاقيسة الفاسدة بل سوى بين الشيئين باشتراكهما فى أمر مـن الأمور لزمه أن يسوى بـين كل موجودين لاشتراكهما فى مسمى الوجود ، فيسوى بين رب العالمين وبين بعض

المخلوقين ، فيكون من الذين هم بربهم يعدلون ويشركون · فان هذا من أعظم القياس الفاسد ، وهؤلاء يقولون : (تالله ان كنا لفي ضلال مبين . اذ نسويكم برب العالمين) ، ولهذا قال طائفة من السلف : أول من قاس ابليس · وما عبدت الشمس والقمر الا بالمقاييس . أي : بمثل هذه المقاييس التي يشتبه فيها الشيء بما يفارقه ، كأقيسة المشركين .

ومن كان له معرفة بكلام الناس في العقليات رأى عامة ضلال من ضل من الفلاسفة والمتكلمين بمثل هذه الاقيسة الفاسدة ، التي يسوى فيها بين الشيئين لاشتراكهما في بعض الأمور ، مع ان بينهما من الفرق ما يوجب أعظم المخالفة ، واعتبر هذا بكلامهم في وجود الرب ووجود المخلوقات ؛ فان فيه من الاضطراب ما قد بسطناه في غير هذا الموضع .

وهذا الذي ذكرناه في الاجارة بناء على تسليم قولهم : ان بيع الأعيان المعدومة لا يجوز . وهذه المقدمة الثانية والكلام عليها من وجهين .

أحدها : أن نقول : لا نسلم صحة هذه المقدمة ، فليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ، بل ولا عن أحد من الصحابة ان بيع المعدوم

لا يجوز ، لا لفظ عام ولا معنى عام ، وانما فيه النهي عن بيع بعض الأشياء التي هي معدومة كما فيه النهي عن بيع بعض الأشياء التي هي موجودة ، وليست العلة في المنع لا الوجود ولا العدم بل الذي ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهي عن بيع الغرر ، والغرر ما لا يقدر على تسليمه سواء كان موجوداً أو معدوماً ، كالعبد الآبق والبعير الشارد ونحو ذلك مما قد لا يقدر على تسليمه . بل قد يحصل وقد لا يحصل ، هو غرر لا يجوز بيعه وان كان موجوداً ، فان موجب البيع تسليم المبيع ، والبائع عاجز عنه . والمشترى انما يشتريه مخاطرة ومقامرة ، فان أمكنه أخذه كان المشترى قد قمر البائع . وان لم يمكنه أخذه كان البائع قد قمر المشترى .

وهكذا المعدوم الذي هو غرر ، نهى عن بيعه لكونه غرراً لا لكونه معدوماً ، كما اذا باع ما يحمل هذا الحيوان أو ما يحمل هذا البستان ، فقد يحمل وقد لا يحمل ، واذا حمل فالمحمول لا يعرف قدره ولا وصفه ، فهذا من القمار ، وهو من الميسر الذي نهى الله عنه .

ومثل هذا إذا أكراه دواب لا يقدر على تسليمها : أو عقاراً لا يمكنه تسليمه ، بل قد يحصل وقد لا يحصل ، فانه اجارة غرر .

الوجه الثاني أن نقول : بل الشارع صحح بيع المعدوم فى بعض المواضع ؛ فانه ثبت عنه من غير وجه انه نهى عن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه . ونهى عن بيع الحب حتى يشتد ، وهذا من أصح الحديث . وهو فى الصحيح عن غير واحد من الصحابة . فقد فرق بين ظهور الصلاح وعدم ظهوره . فأحل أحدهما وحرم الآخر . ومعلوم أنه قبل ظهور الصلاح لو اشتراه بشرط القطع كما يشتري الحصرم ليقطع حصرما جاز بالاتفاق ، وإنما نهى عنه اذا بيع على أنه باق ؛ فيدل ذلك على انه جوزه بعد ظهور الصلاح أن يبيعه على البقاء الى كمال الصلاح . وهذا مذهب جمهور العلماء كمالك والشافعي وأحمد وغيرهم .

ومن جوز بيعه فى الموضعين بشرط القطع ؛ ونهى عنه بشرط التبقية أو مطلقاً : لم يكن عنده لظهور الصلاح فائدة ، ولم يفرق بين ما نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم وما أذن فيه .

وصاحب هذا القول يقول : موجب العقد التسليم عقيبه فلا يجوز التأخير . فيقال له : لا نسلم ان هذا موجب العقد : اما أن يكون ما أوجبه الشارع بالعقد أو ما أوجبه المتعاقدان على أنفسهما . وكلاهما منتف ، فلا الشارع أوجب أن يكون كل بيع مستحق التسليم عقب العقد ، ولا العاقدان التزما ذلك ، بل تارة يعقدان العقد على هذا الوجه كما اذا باع معينا بدين حال ، وتارة يشترطان تأخير تسليم الثمن

كما في السلم ؛ وكذلك فى الاعيان .

وقد يكون للبائع مقصود صحيح فى تأخير التسليم كما كان لجابر حين باع بعيره من النبي صلى الله عليه وسلم واستثنى ظهره الى المدينة ؛ ولهذا كان الصواب انه يجوز لكل عاقد أن يستثنى من منفعة المعقود عليه ماله فيه غرض صحيح ، كما اذا باع عقاراً واستثنى سكناه مدة ، أو دوابه واستثنى ظهرها ، أو وهب ملكا واستثنى منفعته ، أو أعتق العبد واستثنى خدمته مدة ؛ أو ما دام السيد ، أو وقف عينا واستثنى غلتها لنفسه مدة حياته ، وأمثال ذلك . وهذا منصوص أحمد وغيره . وبعض أصحاب أحمد قال : لا بد اذا استثنى منفعة المبيع من أن يسلم العين الى المشترى ثم يأخذها ليستوفى المنفعة ، بناء على هذا الأصل الفاسد . وهو انه لا بد من استحقاق القبض عقب العقد . وهو قول ضعيف .

وعلى هذا الأصل قال من قال : انه لا تجوز الاجارة الا لمدة تلي العقد ، وهؤلاء نظروا الى ما يفعله الناس أحياناً جعلوه لازماً لهم في كل حال ، وهو من القياس الفاسد . وعلى هذا بنوا اذا باع العين المؤجرة . فمنهم من قال : البيع باطل لكون المنفعة لا تدخل فى البيع فلا يحصل التسليم . ومنهم من قال : هذا مستثنى بالشرع ، بخلاف المستثنى بالشرط . ولو باع الامة المزوجة صح باتفاقهم وان كانت منفعة

البضع للزوج ، وقد فرق من فرق بينهما بما قد بسط فى موضعه .

والمقصود هنا : ان هذا كله تفريع على ذلك الاصل الضعيف ، وهو ان موجب العقد استحقاق التسليم عقبه ، والشرع لم يدل على هذا الاصل ؛ بل القبض في الأعيان والمنافع كالقبض في الدين ، تارة يكون موجب العقد قبضه عقبه بحسب الامكان ، وتارة يكون موجب العقد تأخير التسليم لمصلحة من المصالح .

وعلى هذا فالنبي صلى الله عليه وسلم جوز بيع الثمر بعد بدو الصلاح مستحق الابقاء الى كمال الصلاح ، وعلى البائع السقي والخدمة الى كمال الصلاح ، ويدخل فى هذا ما هو معدوم لم يخلق ، وهذا اذا قبض كان بمنزلة قبض العين المؤجرة ، فقبضه يبيح له التصرف فيه فى أظهر قولي العلماء . وهو أصح الروايتين عن أحمد ، وقبضه لا يوجب انتقال الضمان إليه ، بل اذا تلف الثمر بعد بدو صلاحه كان من ضمان البائع كما هو مذهب أهل المدينة مالك وغيره ، وهو مذهب أهل الحديث : أحمد رضي الله عنه وغيره ، وهو قول معلق للشافعي . وقد ثبت فى صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ان بعت من أخيك ثمرة فأصابتها جائحة فلا يحل لك أن تأخذ من مال أخيك شيئاً ، بم يأخذ أحدكم مال أخيه بغير حق ؟ » ، وليس مع المنازع دليل شرعى يدل على ان كل قبض جوز التصرف ينقل الضمان ، وما لم يجوز

التصرف لم ينقل الضمان ؛ بل قبض العين المؤجرة يجوز التصرف ولا ينقل الضمان .

ومن هذا الباب بيع المقاثي ؛ فان من العلماء من لم يجوز بيعها إلا لقطة لقطة لأنه بيع معدوم ، وجعلوا هذا من بيع الثمر قبل بدو صلاحه . ثم من هؤلاء من قال : اذا بيعت بعروقها كان كبيع أصل الشجر مع الثمر ، وذلك يجوز قبل ظهور صلاحه ؛ لقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث المتفق على صحته : « من باع نخلا قد أبرت فثمرها للبائع الا أن يشترطه المبتاع » . فاذا اشترط الثمر دخل فى البيع ، وهنا جاز بيع الثمر قبل بدو صلاحه تبعاً للأصل : ولهذا تكون خدمته على المشترى ، ومعلوم أن المقصود من الشجر هو الأصل والمقصود فى المقاثى هو الثمر ، فلا يقاس أحدهما بالآخر .

ومن العلماء من جوز بيع المقاثي كما هو قول مالك وغيره ، وهو قول في مذهب أحمد . وهذا أصح ؛ فانه لا يمكن بيعها الا على هذا الوجه ، اذ لا تتميز لقطة عن لقطة ، وما لا يباع الا على وجه واحد لا ينهى عن بيعه كما تقدم ، والنبي صلى الله عليه وسلم انما نهى عن بيع الثمار التى يمكن تأخير بيعها حتى يبدو صلاحها ، فلم تدخل المقاثى فى نهيه ، ولذلك كثير من العلماء أدخلوا ضمان البساتين فى نهيه فقالوا : اذا ضمن الحديقة لمن يعمل عليها حتى تثمر بشيء معلوم كان هذا بيعاً

للثمر قبل بدو صلاحه ؛ فلا يجوز .

ومن الناس من حكى الاجماع على منع هذا ، وليس كما قال ؛ بل قد ثبت ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قبل حديقة أسيد بن حضير ثلاث سنين ، ويستلف الضمان فقضى به دينا كان على أسيد ؛ لأنه كان وصيه ، وقد جوز ابن عقيل ضمانها مع الأراضي المؤجرة اذا لم يمكن إفراد أحدهما عن الآخر ، وجوز مالك ذلك تبعاً للأرض في قدر الثلث وقضية عمر بن الخطاب مما يشتهر مثلها فى العادة ولم ينقل ان أحداً من الصحابة أنكره ، فالصواب ما فعله عمر بن الخطاب ، اذ الفرق بين البيع والضمان هو الفرق بين البيع والاجارة . ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الحب حتى يشتد ؟

ثم اذا استأجر أرضاً ليزرعها جاز هذا مع ان المستأجر مقصوده الحب . لكن مقصوده ذلك بعمله هو لا بعمل البائع ، وكذلك الذي يستأجر البستان ليخدم شجره ويسقيها حتى تثمر هو بمنزلة المستأجر ، ليس بمنزلة المشترى الذي يشتري ثمراً ، وعلى البائع مؤونة خدمتها وسقيها .

فان قيل : هذه أعيان ، والاجارة لا تكون على الأعيان . قيل : الجواب من وجهين :

أحدها : ان الاعيان هنا حصلت بعمله هو من الاصل المستأجر ،

كما حصل الحب بعمله المؤجر فى أرض . واذا قيل : الحب حصل من بذره والثمر حصل من شجر المؤجر : كان هذا فرقاً لا أثر له فى الشرع . ألا ترى ان المساقاة كالمزارعة ؟ والمساقي يستحق جزءاً من الثمرة الحاصلة من أصل المالك ؛ والمزارع يستحق جزءاً من الزرع النابت فى أرض المالك وان كان البذر من المالك ؛ وكذلك ان كان البذر منه كما ثبت بالسنة واجماع الصحابة . فالبذر يتلف لا يعود الى صاحبه . وقد ثبت فى الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر وزرع على أن يعمروها من أموالهم ، فالأرض والنخل والماء كان للنبي صلى الله عليه وسلم ، واستحقوا بعملهم جزءاً من الثمر كما استحقوا جزءاً من الزرع : وان كان البذر منهم والشجر من النبي صلى الله عليه وسلم . فعلم ان هذا الفرق لا تأثير له فى الشرع ، واذا لم يؤثر فى المساقاة والمزارعة التى يكون النماء مشتركاً لم يؤثر في الاجارة بطريق الأولى : فان استئجار الأرض ليس فيه من النزاع ما فى المزارعة ، فاذا كانت اجارتها أجوز من المزارعة فاجارة الشجر أجوز من المساقاة .

الوجه الثانى : أن نقول : هذا كاجارة الظئر والبئر ونحو ذلك ، والكلام على هذا هو الكلام على الأصل الثانى في الاجارة ، فنقول : قول القائل : ان اجارة الظئر على خلاف القياس انما هو لاعتقاده ان

الاجارة لا تكون الا على منافع اعراض لا تستحق بها أعيان ، وهـذا القدر لم يدل عليه كتاب ولا سنة ولا اجماع ولا قياس ، بـل الذي دلت عليه الاصول ان الأعيان التى تحدث شيئاً بعد شيء مع بقاء أصلها حكمها حكم المنافع ، كالثمر ، والشجر ؛ واللبن فى الحيوان ؛ ولهذا سوى بين هذا وهذا فى الوقف ؛ فان الاصل تحبيس الأصل وتسبيل الفائدة فلا بد أن يكون الأصل باقيـا وأن تكون الفائدة تحـدث مع بقـاء الأصل ، فيجوز أن تكون فائدة الوقف منفعـة كالسكنى ، ويجوز أن تكون ثمرة كوقف الشجر . ويجوز أن تكون لبناً كوقف الماشية للانتفاع بلبنهـا .

وكذلك « باب التبرعات » فان العارية والعريـة والمنحة هي اعطـاء العين لمن ينتفع بها ثم يردها . فالمنحة اعطاء الماشية لمن يشرب لبنهـا ثم يردها ، والعرية اعطـاء الشجرة لمن يأكل ثمرهـا ثم يردهـا ، والسكنى اعطاء الدار لمن يسكنها ثم يعيدها ، فكذلك فى الاجارة تارة تكريه العين المنفعة التى ليست أعياناً كالسكنى والركوب ، وتارة للعين التى تحدث شيئاً بعد شيء مـع بقاء الأصل ، كلبن الظئر ونقـع البئر والعين ، فان الماء واللبن لما كانا شيئاً بعـد شيء مـع بقاء الأصل كان كالمنفعة ، والمسوغ للاجارة هو ما بينهما من القدر المشترك ، وهو حدث ، والمقصود بالعقد شيئاً فشيئاً سواء كان الحادث عينـاً أو منفعة ؛ اذ كونه

جسما أو معنى قائماً بالجسم لا أثر له في جهة الجواز مع اشتراكهما فى المقتضى للجواز ، بــل هــذا أحق بالجواز ؛ فان الاجسام أكمل من صفاتها ؛ ولا يمكن العقد عليها الا كذلك .

وطرد هذا اكثر فى الظئر من الحيوان للارضاع . ثم الظئر تارة تستأجر بأجرة مقدرة ، وتارة بطعامها وكسوتها ، وتارة يكون طعامها وكسوتها من جملة الاجرة .

وأما الماشية إذا عقد على لبنها بعوض فتارة يشتري لبنهـا مع ان علفها وخدمتها عـلى المالك ، وتارة على ان ذلك عـلى المشتري ، فهذا الثانى يشبه ضمان البساتين ، وهو بالاجارة أشبه ، لأن اللبن تسقيه الطفل فيذهب وينتفع به ، فهو كاستئجار العين يستقى بمأئهـا أرضـه ، بخلاف من يقبض اللبن فانه هنا قبض العين المعقود عليها ، وتسمية هذا بيعا وهذا اجارة نزاع لفظي ، والاعتبار بالمقاصد .

ومن الفقهاء من يجعــل اختلاف العبارات مؤثراً في صحــة العقد وفساده ، حتى ان من هؤلاء من يصحح العقد بلفظ دون لفظ ، كما يقول بعضهم ان السلم الحـال لا يجوز ، واذا كان بلفظ البيع جاز : ويقول بعضهم : ان المزارعة على ان يكون البذر من العامل لا تجوز ، وإذا عقده بلفظ الاجارة جاز ! وهذا قول بعض أصحاب أحمد وهذا ضعيف ؛ فان الاعتبار

فى العقود بمقاصدها ، وإذا كان المعنى المقصود في الموضعين واحد فتجويزه بعبارة دون عبارة كتجويزه بلغة دون لغة . نعم إذا كان أحد اللفظين يقتضي حكماً لا يقتضيه الآخر فهذا له حكم آخر ؛ وليس هـذا موضع بسط هذه المسائل .

وانما المقصود التنبيه على ما يقال : إنه موافق للقياس أو مخالفه . وان الشارع إذا سوى بين شيئين كما سوى بين الاستئجار عـلى الرضاع والخدمة فالفارق بينهما عدم التأثير ، وهو كون هذا عينا وهذا منفعة ، واذا فرق بين شيئين فالجامع بينهما ليس هو وحـده مناط الحـكم بل للفارق تأثير .

فصـــــل

ومن هذا الباب قول من يقول : حمل العقل على خلاف القياس . فيقـال : لا ريب أن من أتلف مضموناً كان ضمانـه عليـه ، والناس متنازعون فى العقل : هل تحمله العاقـلة ابتداء أو تحملا ؟ كما تنازعوا في صدقة الفطر التى تجب على الغير ؛ كصدقة الفطر عن الزوجة والولد : هل تجب ابتداء أو تحملا ؟ وفى ذلك نزاع معروف فى مذهب احمـد وغيره ، وعـلى ذلك ينبنى لو أخرجهـا الذي يخرج عنـه بدون اذن

المخاطب بها ، فمن قال : هي واجبة على المخاطب تحملا قال : تجزىء.
ومن قال : هي واجبة عليه ابتداء قال : هي كاداء الزكاة عن الغير .

ولذلك تنازعوا فى العقل إذا لم تكن عاقلة : هل تجب فى ذمة القاتل أم لا ؟ والعقل فارق غيره من الحقوق في أسباب اقتضت اختصاصه بالحكم ؛ وذلك أن دية المقتول مال كثير ، والعاقلة انما تحمل الخطأ لا تحمل العمد بلا نزاع ، وفي شبه العمد نزاع ، والاظهر انها لا تحمله ، والخطأ مما يعذر فيه الانسان ؛ فايجاب الدية في ماله ضرر عظيم به من غير ذنب تعمده ، ولا بد من ايجاب بدل المقتول .

فالشارع أوجب على من عليهم موالاة القاتل ونصره أن يعينوه على ذلك ، فكان هذا كايجاب النفقات التى تجب للقريب : أو تجب للفقراء والمساكين ، وايجاب فكاك الاسير من بلد العدو : فان هذا أسير بالدية التى تجب عليه ، وهي لم تجب باختيار مستحقها ولا باختياره كالديون الـتى تجب بالقرض والبيع ، وليست أيضاً قليلة فى الغالب كابدال المتلفات ، فان اتلاف مال كثير بقدر الدية خطأ نادر جداً بخلاف قتل النفس خطأ ، فما سببه العمد فى نفس أو مال فالمتلف ظالم مستحق فيه للعقوبة ، وما سببه الخطأ فى الأموال فقليل في العادة ؛ بخلاف الدية .

ولهذا كان عند الاكثرين لا تحمل العاقلة الا ماله قدر كثير . فعند مالك وأحمد لا تحمل مادون الثلث ، وعند أبي حنيفة مادون السن والموضحة . فكان ايجابها من جنس ما أوجبه الشارع من الاحسان إلى المحتاجين ، كبني السبيل والفقراء والمساكين والأقارب المحتاجين . ومعلوم أن هذا من أصول الشرائع التى بها قيام مصلحة العالم ، فان الله لما قسم خلقه الى غني وفقير ولا تتم مصلحتهم إلا بسد خلة الفقراء وحرم الربا الذي يضر الفقراء ؛ فكان الأمر بالصدقة من جنس النهي عن الربا ؛ ولهذا جمع الله بين هذا وهذا فى مثل قوله تعالى : (يمحق الله الربا ويربي الصدقات) ، وفى مثل قوله تعالى : (وما آتيتم من ربا ليربو فى اموال الناس فلا يربو عند الله ، وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون) .

وقد ذكر الله فى آخر البقرة أحكام الأموال ، وهي ثلاثة أصناف : عدل : وفضل ؛ وظلم ؛ فالعدل : البيع ؛ والظلم : الربا ؛ والفضل : الصدقة . فمدح المتصدقين وذكر ثوابهم ، وذم المربين وبين عقابهم ، وأباح البيع والتداين إلى أجل مسمى . فالعقل من جنس ما أوجبه من الحقوق لبعض الناس على بعض . كحق المسلم ؛ وحق ذي الرحم ، وحق الجار ؛ وحق المملوك والزوجة .

فصـــــل

والأحكام التى يقال: إنها على خلاف القياس نوعان : نوع مجمع عليه ونوع متنازع فيه .

فما لا نزاع فى حكمه تبين انه على وفق القياس الصحيح ، وينبني على هذا ان مثل هذا هل يقاس عليه أم لا ؟ فذهب طائفة من الفقهاء إلى ان ما ثبت على خلاف القياس لا يقاس عليه ، ويحكى هذا عن أصحاب أبي حنيفة . والجمهور أنه يقاس عليه ، وهـذا هو الذي ذكره أصحاب الشافعي وأحمد وغيرهما .

وقالوا : انما ينظر إلى شروط القياس ، فما علمت علته ألحقنا به ما شاركه فى العلة ، سواء قيل : انه عـلى خلاف القياس أو لم يقل ، وكذلك ما علم انتفاء الفارق فيه بين الأصل والفرع ، والجمع بدليل العلة كالجمع بالعلة ، وأما إذا لم يقم دليل على ان الفرع كالاصل فهذا لا يجوز فيه القياس ، سواء قيل : إنه على وفق القياس أو خلافه . ولهذا كان الصحيح ان العرايا يلحق بها ما كان فى معناها .

وحقيقة الأمر انه لم يشرع شيء على خلاف القياس الصحيح ، بل ما قيل : انه على خلاف القياس : فلا بد من اتصافه بوصف امتاز به عن الأمور التى خالفها واقتضى مفارقته لها في الحكم ، وإذا كان كذلك فذلك الوصف ان شاركه غيره فيه فحكمه كحكمه ، والا كان من الأمور المفارقة له .

وأما المتنازع فيه فمثل ما يأتى حديث بخلاف أمر فيقول القائلون : هذا بخلاف القياس ، أو بخلاف قياس الأصول . وهذا له أمثلة من أشهرها المصراة : فان النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا تصروا الابل ولا الغنم . فمن ابتاع مصراة فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها ، ان رضيها أمسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر » وهو حديث صحيح ، فقال قائلون : هذا يخالف قياس الأصول من وجوه :

منها : انه رد المبيع بلا عيب ولا خلف فى صفة .

ومنها : ان الخراج بالضمان ، فاللبن الذي يحدث عند المشتري غير مضمون عليه وهنا قد ضمنه .

ومنها : ان اللبن من ذوات الأمثال ، فهو مضمون بمثله .

ومنها : ان مالا مثل له يضمن بالقيمة من النقد وهنا ضمنه بالتمر .

ومنها : ان المال المضمون يضمن بقدره ، لا بقدر بدله بالشرع ، وهنا قدر بالشرع .

فقال المتبعون للحديث : بل ما ذكرتموه خطأ ، والحديث موافق للاصول ، ولو خالفها لكان هو أصلا كما أن غيره أصل ، فلا تضرب الأصول بعضها ببعض ، بل يجب اتباعها كلها ، فانها كلها من عند الله .

أما قولهم : رد بلا عيب ولا فوات صفة ، فليس فى الأصول ما يوجب انحصار الرد فى هذين الشيئين . بل التدليس نوع ثبت به الرد وهو من جنس الخلف في الصفة . فان البيع تارة تظهر صفاته بالقول وتارة بالفعل ، فاذا ظهر انه على صفة وكان على خلافها فهو تدليس ، وقد أثبت النبي صلى الله عليه وسلم الخيار للركبان إذا تلقوا واشترى منهم قبل أن يهبطوا السوق ويعلموا السعر ، وليس كذلك واحد من الأمرين ، ولكن فيه نوع تدليس .

وأما قوله : « الخراج بالضمان » فأولا حديث المصراة أصح منه باتفاق أهل العلم . مع أنه لا منافاة بينهما ، فان الخراج ما يحدث فى ملك المشترى ، ولفظ الخراج اسم للغلة : مثل كسب العبد ، وأما اللبن ونحوه فملحق بذلك ، وهنا كان اللبن موجوداً فى الضرع فصار جزءاً من المبيع . ولم يجعل الصاع عوضاً عما حدث بعد العقد بل عوضاً عن

اللبن الموجود فى الضرع وقت العقد ، وأما تضمين اللبن بغيره وتقديره بالشرع فلأن اللبن المضمون اختلط باللبن الحادث بعد العقد فتعذرت معرفة قدره ، فلهذا قدر الشارع البدل قطعاً للنزاع ، وقدر بغير الجنس لان التقدير بالجنس قد يكون اكثر من الأول أو أقل فيفضى إلى الربا ، بخلاف غير الجنس فانه كأنه ابتاع لذلك اللبن الذي تعذرت معرفة قدره بالصاع من التمر ، والتمر كان طعام اهل المدينة ، وهو مكيل مطعوم يقتات به ، كما أن اللبن مكيل مقتات ، وهو أيضاً يقتات به بلا صنعة ، بخلاف الحنطة والشعير فانه لا يقتات به الا بصنعة ، فهو أقرب الأجناس التى كانوا يقتاتون بها الى اللبن .

ولهذا كان من موارد الاجتهاد أن جميع الأمصار يضمنون ذلك بصاع من تمر ، او يكون ذلك لمن يقتات التمر ، فهذا من موارد الاجتهاد كأمره في صدقة الفطر بصاع من شعير او تمر .

ومن ذلك قول بعضهم : إن امره للمصلى خلف الصف وحده بالاعادة على خلاف القياس ، فان الامام يقف وحده والمرأة تقف خلف الرجال وحدها كما جاءت به السنة .

وليس الأمر كذلك ، فان الامام يسن فى حقه التقدم بالاتفاق . والمؤتمون يسن في حقهم الاصطفاف بالاتفاق ، فكيف يشبه هذا بهذا

وذلك لأن الامام يؤتم به فاذا كان امامهم رأوه، وكان اقتداؤهم به أكمل. وأما المرأة فانها تقف وحدها إذا لم يكن هناك امرأة غيرها، فالسنة فى حقها الاصطفاف؛ لكن قضية المرأة تدل على شيئين.

تدل على انه إذا لم يجد خلف الصف من يقوم معه وتعذر الدخول في الصف صلى وحده للحاجة، وهذا هو القياس؛ فان الواجبات تسقط للحاجة، وأمره بأن يصاف غيره من الواجبات. فاذا تعذر ذلك سقط للحاجة؛ كما سقط غير ذلك من فرائض الصلاة للحاجة في مثل صلاة الخوف محافظة على الجماعة.

وطرد ذلك إذا لم يمكنه أن يصلي مع الجماعة الا قدام الامام، فانه يصلي هنا لأجل الحاجة أمامه، وهو قول طوائف من أهل العلم، وهو أحد الوجهين في مذهب أحمد، وإن كانوا لا يجوزون التقدم على الامام إذا أمكن ترك التقدم عليه.

وفي الجملة: فليست المصافة أوجب من غيرها، فاذا سقط غيرها للعذر فى الجماعة فهي أولى بالسقوط.

ومن الاصول الكلية ان المعجوز عنه فى الشرع ساقط الوجوب وان المضطر إليه بلا معصية غير محظور، فلم يوجب الله ما يعجز عنه

العبد ، ولم يحرم ما يضطر إليه العبد .

ومن ذلك قول بعضهم فى الحديث الصحيح الذي فيه : « ان الرهن مركوب ومحلوب ، وعلى الذي يركب ويحلب النفقة » انه على خلاف القياس ، وليس كذلك ؛ فان الرهن إذا كان حيواناً فهو محترم فى نفسه ، ولمالكه فيه حق ، وللمرتهن فيه حق ، وإذا كان بيد المرتهن فلم يركب ولم يحلب ذهبت منفعته باطلة ، وقد قدمنا أن اللبن يجري مجرى المنفعة ، فاذا استوفى المرتهن منفعته وعوض عنها نفقته كان فى هذا جمع بين المصلحتين وبين الحقين ، فان نفقته واجبة على صاحبه والمرتهن إذا أنفق عليه أدى عنه واجباً ، وله فيه حق فله أن يرجع ببدله . والمنفعة تصلح أن تكون بدلا فأخذها خير من أن تذهب على صاحبها وتذهب باطلا .

وقد تنازع الفقهاء فيمن أدى عن غيره واجباً بغير اذنه كالدين . فمذهب مالك وأحمد فى المشهور عنه له أن يرجع به عليه . ومذهب أبي حنيفة والشافعي ليس له ذلك .

واذا أنفق نفقة تجب عليه مثل أن ينفق على ولده الصغير أو عبده : فبعض أصحاب أحمد قال : لا يرجع ؛ وفرقوا بين النفقة والدين والمحققون من أصحابه سووا بينهما ، وقالوا : الجميع واجب ، ولو افتداه

من الاسر كان له مطالبته بالفداء وليست ديناً ، والقرآن يدل على هذا القول ، فان الله قال : (فان أرضعن لكم فآتوهن أجورهن) فأمر بايتاء الاجر بمجرد الارضاع ولم يشترط عقداً ولا إذن الاب ، وكذلك قال : (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة ، وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) ، فأوجب ذلك عليه ولم يشترط عقداً ولا اذناً ، ونفقة الحيوان واجبة على ربه ، والمرتهن والمستأجر له فيه حق ، فاذا أنفق عليه النفقة الواجبة على ربه كان أحق بالرجوع من الانفاق على ولده ، فاذا قدر أن الراهن قال : لم آذن لك فى النفقة قال : هي واجبة عليك ، وانا استحق أن أطالبك بها لحفظ المرهون والمستأجر .

واذا كان المنفق قد رضي بأن يعتاض بمنفعة الرهن التى لا يطالبه بنظير النفقة كان قد أحسن إلى صاحبه ، فهذا خير محض مع الراهن ، وكذلك لو قدر أن المؤتمن على حيوان الغير كالمودع والشريك والوكيل أنفق من مال نفسه واعتاض بمنفعة المال ؛ لأن هذا احسان إلى صاحبه إذا لم ينفق عليه صاحبه .

ومما يقال : انه أبعد الاحاديث عن القياس : الحديث الذي في السنن عن الحسن ؛ عن قبيصة بن حريث ؛ عن سلمة بن المحبق « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فى رجل وقع على جارية امرأته

ان كان استكرهها فهي حرة ، وعليه لسيدتها مثلها ، وان كانت طاوعته فهي له وعليه لسيدتها مثلها » ، وقد روى فى لفظ آخر « وان كانت طاوعته فهي ومثلها من ماله لسيدتها » وهذا الحديث تكلم بعضهم في اسناده ، لكنه حديث حسن ، وهم يحتجون بما هو دونه فى القوة . ولكن لاشكاله قوى عندهم تضعيفه .

وهذا الحديث يستقيم على القياس مع ثلاثة أصول هي صحيحة ، كل منها قول طائفة من الفقهاء :

أحدها : أن من غير مال غيره بحيث يفوت مقصوده عليه فله أن يضمنه إياه بمثله ، وهذا كما إذا تصرف فى المغصوب بما أزال اسمه ، ففيه ثلاثة أقوال فى مذهب أحمد وغيره .

أحدها : انه باق على ملك صاحبه وعلى الغاصب ضمان النقص . ولا شيء له في الزيادة ، كقول الشافعي .

والثانى : يملكه الغاصب بذلك ويضمنه لصاحبه ، كقول أبى حنيفة .

والثالث : يخير المالك بين أخذه وتضمين النقص وبين المطالبة بالبدل ، وهذا أعدل الأقوال وأقواها ؛ فان فوت صفاته المعنوية مثل

أن ينسيه صناعته ؛ أو يضعف قوته ؛ أو يفسد عقله ودينه : فهذا أيضاً يخير المالك بين تضمين النقص وبين المطالبة بالبدل ، ولو قطع ذنب بغلة القاضي . فعند مالك يضمنها بالبدل ، ويملكها لتعذر مقصودها على المالك فى العادة ؛ أو يخير المالك ، وكذلك السلطان إذا قطع آذان فرسه وذنبها .

الأصل الثاني : أن جميع المتلفات تضمن بالجنس بحسب الامكان مع مراعاة القيمة ، حتى الحيوان ، كما أنه فى القرض يجب فيه رد المثل ، وإذا اقترض حيواناً رد مثله ؛ كما اقترض النبي صلى الله عليه وسلم بكراً ورد خيراً منه ، وكذلك فى المغرور يضمن ولده بمثلهم كما قضت به الصحابة ، وكذلك إذا استثنى رأس المبيع ولم يذبحه . فان الصحابة قضوا بشرائه ، أي : برأس مثله فى القيمة ، وهذا أحد القولين فى مذهب أحمد وغيره .

وقصة داود وسليمان عليهما السلام من هذا الباب ، فان الماشية كانت قد أتلفت حرث القوم وهو بستانهم ، قالوا : وكان عنباً ، والحرث اسم للشجر والزرع ، فقضى داود بالغنم لاصحاب الحرث كانه ضمنهم ذلك بالقيمة ، ولم يكن لهم مال إلا الغنم فأعطاهم الغنم بالقيمة . وأما سليمان فحكم بأن أصحاب الماشية يقومون على الحرث حتى يعود كما كان ، فضمنهم اياه بالمثل وأعطاهم الماشية يأخذون منفعتها عوضاً

عن المنفعة التى فاتت من حين تلف الحرث إلى أن يعود ، وبذلك أفتى الزهري لعمر بن عبد العزيز فيمن كان أتلف له شجراً ، فقال : يغرسه حتى يعود كما كان ، وقيل : ربيعة وأبو الزناد قالا : عليه القيمة ، فغلظ الزهري القول فيها .

وهذا موجب الأدلة ، فان الواجب ضمان المتلف بالمثل بحسب الامكان ، قال تعالى : (وجزاء سيئة سيئة مثلها) ، وقال : (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) ، وقال : (وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) وقال : (والحرمات قصاص) فاذا أتلف نقداً أو حبوباً ونحو ذلك أمكن ضمانها بالمثل ، وان كان المتلف ثياباً أو آنية أو حيواناً فهنا مثله من كل وجه ، وقد يتعذر . فالأمر دائر بين شيئين : اما أن يضمنه بالقيمة وهي دراهم مخالفة للمتلف في الجنس والصفة ، لكنها تساويه فى المالية ، واما أن يضمنه بثياب من جنس ثياب المثل ، أو آنية من جنس آنيته ، أو حيوان من جنس حيوانه ، مع مراعاة القيمة بحسب الامكان ، ومع كون قيمته بقدر قيمته ، فهنا المالية مساوية كما فى النقد . وامتاز هذا بالمشاركة في الجنس والصفة فكان ذلك أمثل من هذا . وما كان أمثل فهو أعدل فيجب الحكم به إذا تعذر المثل من كل وجه .

ونظير هذا ما ثبت بالسنة واتفاق الصحابة من القصاص فى اللطمة

والضربة ، وهو قول كثير من السلف ، وقد نص عليه أحمد فى رواية اسماعيل بن سعيد الشالنجي التى شرحها الجوزجاني فى كتابه المسمى بالمترجم . فقال طائفة من الفقهاء : المساواة متعذرة فى ذلك فيرجع الى التعزير ؛ فيقال لهم : ما جاءت به الآثار هو موجب القياس . فان التعزير عقاب غير مقدر الجنس ولا الصفة ولا القدر ، والمرجع فيه الى اجتهاد الوالي ، ومن المعلوم الأمر بضرب يقارب ضربه وان لم يعلم انه مساو له : أقرب الى العدل والمماثلة من عقوبة تخالفه فى الجنس والوصف غير مقدرة أصلا .

واعلم ان المماثل من كل وجه متعذر حتى في المكيلات فضلا عن غيرها ؛ فانه اذا أتلف صاعاً من بر فضمن بصاع من بر لم يعلم ان أحد الصاعين فيه من الحب ما هو مثل الآخر ، بل قد يزيد أحدهما على الآخر ، ولهذا قال تعالى : (وأوفوا الكيل والميزان بالقسط ؛ لا نكلف نفساً إلا وسعها) ، فان تحديد الكيل والوزن مما قد يعجز عنه البشر ولهذا يقال : هذا أمثل من هذا اذا كان أقرب الى المماثلة منه ؛ اذا لم تحصل المماثلة من كل وجه .

الأصل الثالث : من مثل بعبده عتق عليه . وهذا مذهب مالك وأحمد وغيرهما ، وقد جاءت بذلك آثار مرفوعة عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه كعمر بن الخطاب ، كما قد ذكر فى غير هذا

الموضع . فهـذا الحديث موافق لهـذه الأصول الثلاثة الثـابتة بالأدلة الموافقة للقياس العادل . فاذا طاوعته فقد أفسدها على سيدهـا ؛ فانها مع المطاوعة تبقى زانية . وذلك ينقص قيمتها ولا يمكن سيدهـا من استخدامها كما كانت تمكن قبل ذلك : لبغضه لها ولطمع الجـارية فى السيد ؛ ولاستشراف السيد إليها . لا سيما ويعسر على سيدها فلا يطيعها كما كانت تطيعه . وإذا تصرف بالمـال بما ينقص قيمته كان لصـاحبه المطالبة بالمثل فقضى لها بالمثل . ومعلوم انها لو رضيت أن تبقى ملـكا لها وتغرمه ما نقص من قيمتها لم يمتنع من ذلك ، وانما المقضى بـه ما أبيح لها ، ولكن موجب هذا أن الامـة إذا أفسدها رجل على أهلهـا حتى طاوعت على الزنا فلاهلها أن يطالبوه ببدلها ووجب مثلها بناء على أن المثل يجب فى كل مضمون بحسب الامكان ، وأما إذا استكرههـا فان هذا من باب المثلة ، فان الاكـراه على الوطء مثلة . فان الوطء يجري مجرى الاتلاف .

ولهذا قيل : ان من استكره عبده على التلوط به عتق عليه ، ولهذا لا يخلو من عقر أو عقوبة لا تجري مجرى منفعة الخدمة ، فهي لما صارت له بافسادها على سيدها أوجب عليه مثلها كما فى المطاوعة ، واعتقها عليه لكونه مثل بها . وقد يقال انه يـلزم على هذا إذا استكره عبده عـلى الفاحشة عتق عليه ، ولو استكره أمة الغير على الفاحشة عتقت وضمنها

بثلها ، إلا أن يفرق بين أمة امرأته وبين غيرها . فان كان بينهما فرق شرعي والا فموجب القياس التسوية ، واما قوله عز وجل . (ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصناً لتبتغوا عرض الحياة الدنيا ، ومن يكرههن فان الله من بعد اكراههن غفور رحيم) . فهذا النهي عن اكراههن على كسب المال بالبغاء ، كما نقل ان ابن أبي المنافق كان له من الاماء ما يكرههن على البغاء ، وليس هو استكراها للأمة على أن يزني هو بها ، فان هذا بمنزلة التمثيل بها ، وذاك الزام لها بأن تذهب فتزني بنفسها . مع انه قد يمكن أن يقال : العتق بالمثلة لم يكن مشروعا عند نزول الآية ثم شرع بعد ذلك .

والكلام على هذا الحديث من أدق الأمور ، فان كان ثابتاً فهذا الذي ظهر فى توجيهه وتخرجه على الأصول الثابتة وان لم يكن ثابتاً فلا يحتاج إلى الكلام عليه .

وبالجملة فما عرفت حديثاً صحيحاً إلا ويمكن تخرجه على الأصول الثابتة ، وقد تدبرت ما أمكننى من أدلة الشرع فما رأيت قياساً صحيحاً يخالف حديثاً صحيحاً ، كما أن المعقول الصريح لا يخالف المنقول الصحيح : بل متى رأيت قياساً يخالف أثراً فلا بد من ضعف أحدهما ، لكن التمييز بين صحيح القياس وفاسده مما يخفى كثير منه على أفاضل العلماء فضلا عمن هو دونهم ؛ فان إدراك الصفات المؤثرة فى الأحكام على وجهها

ومعرفة الحكم والمعاني التي تضمنتها الشريعة من أشرف العلوم، فمنه الجلي الذي يعرفه كثير من الناس، ومنه الدقيق الذي لا يعرفه إلا خواصهم؛ فلهذا صار قياس كثير من العلماء يرد مخالفاً للنصوص؛ لخفاء القياس الصحيح عليهم كما يخفى على كثير من الناس ما في النصوص من الدلائل الدقيقة التي تدل على الأحكام.

فصل

وأما قولهم: ان المضي فى الحج الفاسد على خلاف القياس فليس الأمر كذلك؛ فان الله أمر باتمام الحج والعمرة فعلى من شرع فيهما أن يمضي فيهما وان كان متطوعا بالدخول باتفاق الأئمة، وهم متنازعون فيما سوى ذلك من التطوعات: هل تلزم بالشروع؟ فقد وجب عليه بالاحرام أن يمضي إلى حين يتحلل، وأن لا يطأ في الحج فاذا وطيء في الحج لم يمنع وطؤه ما وجب عليه من اتمام الحج.

ونظير هذا الصيام في رمضان، لما وجب عليه الاتمام بقوله: (ثم أتموا الصيام إلى الليل) فاذا أفطر لم يسقط عنه فطره ما وجب من الاتمام. بل يجب عليه اتمام صوم رمضان وان أفسده، وهذا لأن الصيام له حد محدود وهو غروب الشمس، كما للحج وقت مخصوص

وهو يوم عرفة وما بعده ، ومكان مخصوص وهو عرفة ومزدلفة ومنى ، فلا يمكنه إحلال الحج قبل وصوله إلى مكانه كما لا يمكنه إحلال الصيام ، اللهم إلا إذا كان معذوراً كالمحصر فهذا كالمعذور فى الفطر ، وهذا بخلاف الصلاة إذا أفسدها فانه يبتديها ؛ لأن الصلاة يمكنه فعلها في أثناء الوقت والحج لا يمكنه فعله في أثناء الوقت .

فصل

وأما الأكل ناسياً ؛ فالذين قالوا : هو خلاف القياس قالوا : هو من باب ترك المأمور ، ومن ترك المأمور ناسيا لم تبرأ ذمته ، كما لو ترك الصلاة ناسياً أو ترك نية الصيام ناسياً لم تبطل عبدته إلا من فعل محظور ، ولكن من يقول : هو على وفق القياس يقول : القياس ان من فعل محظورا ناسياً لم تبطل عبادته ؛ لأن من فعل محظوراً ناسياً فلا إثم عليه كما دل عليه قوله تعالى : (ربنا ! لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) ، وقد ثبت في الصحيح ان الله قال : « قد فعلت » . وهذا مما لا يتنازع فيه العلماء ان الناسي لا يأثم .

لكن يتنازعون فى بطلان عبادته ، فيقول القائل إذا لم يأثم لم يكن قد فعل محرما ، ومن لم يفعل محرماً لم تبطل عبادته ، فان العبادة إنما تبطل بترك واجب او فعل محرم ، فاذا كان ما فعله من باب فعل المحرم وهو ناس فيه لم تبطل عبادته . وصاحب هذا القول يقول : القياس أن

لا تبطل الصلاة بالـكلام في الصلاة ناسياً ، وكذلك يقول : القياس ان من فعل شيئا من محظورات الاحرام ناسياً لافدية عليه .

وقيل : الصيد هو من باب ضمان المتلفات كدية المقتول ؛ بخلاف الطيب واللباس فانه من باب الترفه ، وكذلك الحلق والتقليم هو فى الحقيقة من باب الترفه لا من باب متلف له قيمة ، فانه لا قيمة لذلك ؛ فلهذا كان أعدل الأقوال أن لا كفارة فى شيء من ذلك إلا في جزاء الصيد .

وطرد هذا ان من فعل المحلوف عليه ناسياً لا يحنث ؛ سواء حلف بالطلاق او العتاق او غيرهما ؛ لأن من فعل المنهى عنه ناسيا لم يعص ولم يخالف ، والحنث فى الأيمان كالمعصيـة فى الامر والنهي .

وكذلك من باشر النجاسة فى الصلاة ناسياً فلا اعادة عليه ؛ لانه مـن باب فعـل المحظور ؛ بخـلاف ترك طهـارة الحدث فانه مـن باب المأمور .

فان قيل : الترك في الصوم مأمور به ؛ ولهـذا يشترط فيه النيـة ؛ بخلاف الترك فى هذه المواضع فانه ليس مأموراً به ؛ فانه لا يشترط فيه النية .

قيل : لا ريب أن النية فى الصوم واجبة ولولا ذلك لما أثيب ؛

لان الثواب لا يكون الا مع النية . وتلك الأمور اذا قصد تركها لله أثيب على ذلك أيضاً . وان لم يخطر بقلبه قصد تركها لم يثب ولم يعاقب . ولو كان ناوياً تركها لله وفعله ناسياً لم يقدح نسيانه فى أجره . بل يثاب على قصد تركها لله وان فعلها ناسياً . كذلك الصوم فانما يفعله الناسي لا يضاف إليه . بل فعله الله به من غير قصده . ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم : « من أكل أو شرب ناسياً فليتم صومه . فانما أطعمه الله وسقاه » . فأضاف اطعامه واسقاءه الى الله لأنه لم يتعمد ذلك ولم يقصده . وما يكون مضافاً الى الله لا ينهى عنه العبد . فانما ينهى عن فعله والافعال التى ليست اختيارية لا تدخل تحت التكليف . ففعل الناسي كفعل النائم والمجنون والصغير ؛ ونحو ذلك .

يبين ذلك ان الصائم اذا احتلم في منامه لم يفطر ؛ ولو استمنى باختياره أفطر . ولو ذرعه القيء لم يفطر ؛ ولو استدعى القيء أفطر . فلو كان ما يوجد بغير قصده بمنزلة ما يوجد بقصده لأفطر بهذا وهذا .

فان قيل : فالمخطىء يفطر . مثل من يأكل يظن بقاء الليل ثم تبين انه طلع الفجر ؛ أو يأكل يظن غروب الشمس ثم تبين له أن الشمس لم تغرب .

قيل : هذا فيه نزاع بين السلف والخلف ، والذين فرقوا بين الناسي والمخطىء قالوا : هذا يمكن الاحتراز منه بخلاف النسيان ، وقاسوا ذلك على ما اذا أفطر يوم الشك ثم تبين أنه من رمضان ، ونقل عن بعض السلف انه يقضي فى مسألة الغروب دون الطلوع ؛ كما لو استمر الشك . والذين قالوا : لا يفطر فى الجميع قالوا : حجتنا أقوى ، ودلالة الكتاب والسنة على قولنا أظهر ؛ فان الله قال : (ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا) ، فجمع بين النسيان والخطأ ؛ ولأن من فعل المحظورات الحج والصلاة مخطئاً كمن فعلها ناسياً . وقد ثبت في الصحيح أنهم أفطروا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ثم طلعت الشمس ، ولم يذكروا فى الحديث انهم أمروا بالقضاء ولكن هشام بن عروة قال : لا بد من القضاء ، وأبوه أعلم منه وكان يقول : لا قضاء عليهم .

وثبت في الصحيحين أن طائفة من الصحابة كانوا يأكلون حتى يظهر لأحدهم الخيط الأبيض من الخيط الأسود ، وقال النبي صلى الله عليه وسلم لأحدهم : « ان وسادك لعريض ، انما ذلك بياض النهار وسواد الليل » ، ولم ينقل أنه أمرهم بقضاء ، وهؤلاء جهلوا الحكم فكانوا مخطئين . وثبت عن عمر بن الخطاب انه أفطر ثم تبين النهار فقال : لا نقضي فانا لم نتجانف لاثم . وروى عنه أنه قال : نقضي ؛ ولكن

اسناد الاول أثبت ، وصح عنه انه قال : الخطب يسير . فتأول ذلك من تأوله على انه أراد خفة أمر القضاء ، لكن اللفظ لا يدل على ذلك .

وفى الجملة فهذا القول أقوى أثراً ونظراً ، وأشبه بدلالة الكتاب والسنة والقياس . وبه يظهر ان القياس فى الناسي أنه لا يفطر ، والأصل الذي دل عليه الكتاب والسنة ان من فعل محظوراً ناسياً لم يكن قد فعل منهياً عنه ، فلا يبطل بذلك شيء من العبادات . ولا فرق بين الوطء وغيره . سواء كان فى إحرام أو صيام .

فصـــــل

وأما قول القائل : انهم يقولون ذلك فيما يروى عن بعض الصحابة فهذا باب واسع ، والذي يلتزمه انما كان من أقوال الصحابة ، فقال بعضهم بقول ، وقال بعضهم بخلافهم ، فقد يكون أحد القولين مخالفاً للقياس الصحيح بل وللنص الصريح . والذي لا ريب فيه انه حجة ما كان من سنة الخلفاء الراشدين الذي سنوه للمسلمين ، ولم ينقل ان أحداً من الصحابة خالفهم فيه ، فهذا لا ريب انه حجة بل اجماع . وقد دل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء

الراشدين المهديين من بعدي ، تمسكوا بهـا وعضوا عليها بالنواجـذ . وإياكم ومحدثات الأمور ! فان كل بدعة ضلالة » .

مثال ذلك حبس عمر وعثمان رضي الله عنهما للأرضين المفتوحة وترك قسمتها على الغانمين . فمن قال : ان هذا لا يجوز قال : لأن النبي صلى الله عليه وسلم قسم خيبر ، وقال : ان الامام اذا حبسها نقض حكمه لأجل مخالفة السنة ، فهذا القول خطأ وجرأة على الخلفاء الراشدين ؛ فان فعل النبي صلى الله عليه وسلم في خيبر انما يدل على جواز ما فعله لا يدل على وجوبه ، فلو لم يكن معنا دليل يدل على عدم وجوب ذلك لكان فعل الخلفاء الراشدين دليلا على عدم الوجوب ؛ فكيف وقد ثبت انه فتح مكة عنوة كما استفاضت به الأحاديث الصحيحة ؛ بل تواتر ذلك عند أهل المغازي والسير ؟ فانه قدم حين نقضوا العهد ونزل بمر الظهران ، ولم يأت أحد منهم يصالحه ولا أرسل اليهم أحداً يصالحهم . بل خرج أبو سفيان يتجسس الاخبار فأخذه العباس وقدم به كالأسير ، وغايته أن يكون العباس أمنه فصار مستأمنا ، ثم أسلم فصار من المسلمين ، فكيف يتصور أن يعقد عقد صلح الكفار بعد اسلامه بغير اذن منهم ؟

مما يبين ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم علق الامان بأسباب ، كقوله : « من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ، ومن دخل المسجد

فهو آمن : ومن أغلق بابه فهو آمن » . فأمن من لم يقاتله ، فلو كانوا معاهدين لم يحتاجوا الى ذلك ، وأيضا فسماهم النبي صلى الله عليه وسلم طلقاء ؛ لأنه أطلقهم بعد القدرة عليهم كما يطلق الأسير . فصاروا بمنزلة من أطلقهم من الأسر كثمامة بن أثال وغيره ، وأيضا فانه أذن فى قتل جماعة منهم من الرجال والنساء .

وأيضا فقد ثبت عنه فى الصحاح انه قال في خطبته : « ان مكة لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي ، وانما أحلت لي ساعة من نهار » ، ودخل مكة وعلى رأسه المغفر لم يدخلها باحرام ، فلو كانوا قد صالحوه لم يكن قد أحل له شيء ، كما لو صالح مدينة من مدائن الحل لم تكن قد أحلت ، فكيف يحل له البلد الحرام وأهله مسالمون له صلح معه ؟ وأيضا فقد قاتلوا خالداً وقتل طائفة منهم .

وفى الجملة : من تدبر الآثار المنقولة علم بالاضطرار ان مكة فتحت عنوة ، ومع هذا فالنبى صلى الله عليه وسلم لم يقسم أرضها كما لم يسترق رجالها ، ففتح خيبر عنوة وقسمها ، وفتح مكة عنوة ولم يقسمها ، فعلم جواز الأمرين .

والأقوال في هذا الباب ثلاثة : اما وجوب قسم العقار كقول الشافعي ؛ واما تحريم قسمه ووجوب تحبيسه كقول مالك ؛ واما التخيير

بينهما كقول الأكثرين : الثوري ، وأبى حنيفة ؛ وأبى عبيد . وهو ظاهر مذهب أحمد ، وعنه كالقولين الأولين .

ومن أشكل ما أشكل على الفقهاء من أحكام الخلفاء الراشدين : امرأة المفقود : فانه قد ثبت عن عمر بن الخطاب انه لما أجل امرأته أربع سنين وأمرها أن تتزوج بعد ذلك ؛ ثم قدم المفقود خيره عمر بين امرأته وبين مهرها ، وهذا مما اتبعه فيه الامام أحمد وغيره .

وأما طائفة من متأخرى أصحابه فقالوا : هذا يخالف القياس ، والقياس انها باقية على نكاح الأول ، الا ان نقول : الفرقة تنفذ ظاهراً وباطنا فهي زوجة الثانى . والأول قول الشافعي والثاني قول مالك .

وآخرون أسرفوا فى انكار هذا حتى قالوا : لو حكم حاكم بقول عمر لنقض حكمه ؛ لبعده عن القياس . وآخرون أخذوا ببعض قول عمر وتركوا بعضه فقالوا : اذا تزوجت فهي زوجة الثانى . واذا دخل بها الثانى فهي زوجته ولا ترد الى الأول .

ومن خالف عمر لم يهتد الى ما اهتدى إليه عمر . ولم يكن له من الخبرة بالقياس الصحيح مثل خبرة عمر ؛ فان هذا مبنى على

أصل ، وهو وقف العقود إذا تصرف الرجل فى حق الغير بغير اذنه : هل يقع تصرفه مردوداً أو موقوفا على اجازته ؟ على قولين مشهورين هما روايتان عن أحمد :

أحدهما : الرد في الجملة على تفصيل عنه ، والرد مطلقا قول الشافعي .

والثاني : انه موقوف ؛ وهو مذهب أبي حنيفة ومالك ، وهذا في النكاح والبيع والاجارة وغير ذلك ، فظاهر مذهب أحمد أن المتصرف اذا كان معذوراً لعدم تمكنه من الاستئذان وحاجته الى التصرف وقف على الاجازة بلا نزاع ، وان أمكنه الاستئذان أو لم يكن به حاجة الى التصرف ففيه النزاع ، فالأول مثل من عنده أموال لا يعرف أصحابها كالغصوب والعوارى ونحوها اذا تعذرت عليه معرفة أرباب الأموال ويئس منها ؛ فان مذهب أبى حنيفة ومالك وأحمد أنه يتصدق به عنهم ، فان ظهروا بعد ذلك كانوا مخيرين بين الامضاء وبين التضمين ، وهذا مما جاءت به السنة في اللقطة ؛ فان الملتقط يأخذها بعد التعريف ويتصرف فيها ، ثم ان جاء صاحبها كان مخيراً بين امضاء تصرفه وبين المطالبة بها ، فهو تصرف موقوف ، لكن تعذر الاستئذان ودعت الحاجة الى التصرف .

وكذلك الموصى بما زاد على الثلث وصيته موقوفة على اجازة الورثة

عند الأكثرين ، وانما يخيرون عند الموت ، ففي المفقود المنقطع خبره ان قيل : ان امرأته تبقى الى ان يعلم خبره : بقيت لا أيما ولا ذات زوج الى ان تصير عجوزاً ، وتموت ولم تعلم خبره . والشريعة لم تأت بمثل هذا ، فلما اجلت أربع سنين ولم ينكشف خبره حكم بموته ظاهراً . وان قيل : انه يسوغ للامام أن يفرق بينهما للحاجة فانما ذلك لاعتقاده موته ، والا فلو علم حياته لم يكن مفقوداً ، كما ساغ التصرف فى الأموال التى تعذر معرفة أصحابها ، فاذا قدم الرجل تبين انه كان حيا ، كما اذا ظهر صاحب المال والامام قد تصرف فى زوجته بالتفريق . فيبقى هذا التفريق موقوفا على اجازته ، فان شاء أجاز ما فعله الامام . واذا أجازه صار كالتفريق المأذون فيه .

ولو أذن للامام ان يفرق بينهما ففرق وقعت الفرقة بلا ريب ، وحينئذ فيكون نكاح الأول صحيحا . وان لم يجز ما فعله الامام كان التفريق باطلا من حين اختار امرأته لا ما قبل ذلك ، بل المجهول كالمعدوم . كما فى اللقطة فانه اذا ظهر مالكها لم يبطل ما تقدم قبل ذلك ، وتكون باقية على نكاحه من حين اختارها ؛ فتكون زوجته ، فيكون القادم مخيراً بين اجازة ما فعله الامام ورده ، واذا أجازه فقد أخرج البضع عن ملكه .

وخروج البضع من ملك الزوج متقوم عند الأكثرين ، كالملك

والشافعي وأحمد في أنص الروايتين عنه ، وهـو مضمون بالمسمى كما يقوله مالك وأحمد فى إحدى الروايتين عنه ، والشافعي يقول : هـو مضمون بمهر المثل ، والنزاع بينهم فيما إذا شهد شهود انه طلق امرأته ورجعوا عن الشهادة ، فقيل : لا شيء عليهم : بناء عـلى أن خروج البضع من ملك الزوج غير متقوم ، وهو قول أبى حنيفة وأحمـد فى إحدى الروايتين : اختارها متأخروا أصحابه كالقاضي أبى يعلي وأصحابه وقيل : عليهم مهر المثل وهو قول الشافعي ، وهو وجه فى مـذهب أحمد . وقيل : عليهم المسمى وهو مذهب مالك.وهو أشهر فى نصوص أحمد ، وقد نص على ذلك فيما إذا أفسـد نـكاح امرأته برضـاع أنه يرجع بالمسمى . والكتاب والسنـة دلا على هـذا القول ، ففي سورة الممتحنة فى قول الله تعـالى : (واسألوا ما أنفقتم وليسألوا ما انفقوا) . وقوله : (فآتوا الذين ذهبت أزواجهم مثل ما أنفقوا) .

وهذا المسمى دون مهر المثل ، وكذلك أمر النبي صلى الله عليـه وسـلم زوج المختلعة أن يأخذ ما أعطاها ولم يأمر بمهر المثل ، وهو انما يأمر فى المعاوضات المطلقة بالعدل ، وهو مبسوط فى غير هذا الموضع ، فقصة عمر تنبني على هذا .

والقول بوقف العقود عند الحاجة متفق عليه بين الصحابة ، ثبت

ذلك عنهم فى قضايا متعددة ، ولم يعلم أن أحداً أنكر ذلك ، مثل قصة ابن مسعود في صدقته عن سيد الجارية التى ابتاعها بالثمن ، الذي كان له عليه فى ذمته لما تعذرت عليه معرفته ، وكتصدق الغال بالمال المغلول لما تعذر قسمته بين الجيش ؛ واقرار معاوية على ذلك . وغير ذلك من القضايا ، مع أن القول بوقف العقود مطلقاً هو الأظهر فى الحجة ، وهو قول الجمهور ، وليس ذلك اضراراً أصلا ، بل صلاح بلا فساد ، فان الرجل قد يرى أن يشترى لغيره أو يبيع له ، أو يستأجر له أو يوجب له ، ثم يشاوره فان رضي وإلا فلم يصبه ما يضره ، وكذلك في تزويج موليته ونحو ذلك .

وأما مع الحاجة فالقول به لا بد منه ، فمسألة المفقود هي مما يقف فيها تعريف الامام على إذن الزوج اذا جاء كما يقف تصرف الملتقط على اذن المالك اذا جاء ، والقول برد المهر إليه لخروج امرأته من ملكه ، ولكن تنازعوا في المهر الذي يرجع به : هل هو ما أعطاها هو أو ما أعطاها الثانى ؟ وفيه روايتان عن أحمد . والصواب انه انما يرجع بمهره هو ؛ فانه الذي استحقه ، وأما المهر الذي أصدقها الثانى فلا حق له فيه .

واذا ضمن الأول للثانى المهر فهل يرجع به عليها ؟ فيه روايتان :

إحداهما : يرجع لانها التى أخذته ، والثانى قد أعطاها المهر الذي عليه فلا يضمن مهرين ؛ بخلاف المرأة فانها لما اختارت فراق الاول ونكاح الثانى فعليها أن ترد المهر ؛ لان الفرقة جاءت منها .

والثانية : لا يرجع ؛ لان المرأة تستحق المهر بما استحل من فرجها والأول يستحق المهر لخروج البضع من ملكه فكان على الثاني مهران .

وهذا المأثور عن عمر فى « مسألة المفقود » هو عند طائفة من أئمة الفقهاء من أبعد الاقوال عن القياس . حتى قال من أئمة الفقهاء فيه ما قال ، وهو مع هذا أصح الاقوال وأجراها على القياس ، وكل قول قيل سواه فهو خطأ ، فمن قال : انها تعاد الى الأول وهو لا يختارها ولا يريدها ، وقد فرق بينه وبينها تفريقاً سائغاً فى الشرع ، وأجاز هو ذلك التفريق ، فانه وان كان الامام تبين ان الامر بخلاف ما اعتقده فالحق فى ذلك للزوج ، فاذا أجاز ما فعله الامام زال المحذور .

وأما كونها زوجة الثانى بكل حال مع ظهور زوجها وتبين الامر بخلاف ما فعل فهو خطأ أيضاً ، فانه لم يفارق امرأته وانما فرق بينهما بسبب ظهر أنه لم يكن كذلك وهو يطلب امرأته فكيف يحال بينهما؟ وهو لو طلب ماله أو بدله رد اليه . فكيف لا ترد اليه امرأته وأهله

أعز عليه من مـــاله ؟ وان قيل : تعلق حق الثانى بها ، قيل : حقه سابق على حـــق الثانى ، وقد ظهر انتقاض السبب الذي به استحـــق الثـــاني أن تكون زوجة له ، وما الموجب لمراعاة حـــق الثـــانى دون حق الاول .

فالصواب ما قضى به أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، واذا ظهر صواب الصحابة فى مثل هذه المشكلات التى خالفهم فيها مثل أبى حنيفة ومالك والشافعي فلأن يكون الصواب معهم فيـــما وافقهم فيه هؤلاء بطريق الأولى ، وقد تأملت من هذا الباب ما شاء الله فرأيت الصحابة أفقه الامة وأعلمها ، واعتبر هذا بمسائل الأيمان بالنذر والعتق والطلاق وغير ذلك ومسائل تعليق الطلاق بالشروط ونحو ذلك ، وقـــد بينت فيما لتبته ان المنقـــول فيها عن الصحابة هـــو أصح الاقـــوال قضـــاء وقيـــاساً ، وعليه يدل الـــكتاب والسنة ، وعليه يدل القياس الجـــلى ، وكل قول سوى ذلك تناقض فى القياس مخالف للنصوص .

وكذلك فى مسائل غير هذه ، مـــثل مسألة ابن المـــلاعنـــة ، ومسألة ميراث المرتد . وما شاء الله من المسائل لم أجد أجود الاقوال فيها الا الاقوال المنقولة عن الصحابة .

والى ساعتى هذه ماعلمت قولا قاله الصحابة ولم يختلفوا فيه الا وكان القياس معه ، لكن العلم بصحيح القياس وفاسده من أجل العلوم، وانما يعرف ذلك من كان خبيراً بأسرار الشرع ومقاصده ؛ وما اشتملت عليه شريعة الاسلام من المحاسن التى تفوق التعداد ؛ وما تضمنته من مصالح العباد فى المعاش والمعاد ؛ وما فيها من الحكمة البالغة ، والرحمة السابغة ، والعدل التام . والله أعلم بالصواب ، واليه المرجع والمآب .

وسئل رحمه الله

هل يسوغ تقليد هؤلاء الأئمة : كحماد بن ابى سليمان ، وابن المبارك، وسفيان الثوري ، والأوزاعى ، وقد قال عنهم رجل ــ أعنى هؤلاء الأئمة المذكورين ــ هؤلاء لا يلتفت اليهم . فصاحب هذا الكلام ما حكمه ؟.

فأجاب : وأما الأئمة المذكورون فمن سادات أئمة الاسلام ؛ فان الثوري إمام أهل العراق ، وهو عند أكثرهم أجل من أقرانه كابن أبى ليلى والحسن بن صالح بن حي وأبى حنيفة وغيره وله مذهب باق إلى اليوم بأرض خراسان . والأوزاعى إمام أهل الشام، وما زالوا على مذهبه إلى المائة الرابعة ، بل أهل المغرب كانوا على مذهبه قبل أن يدخل إليهم مذهب مالك ، وحماد بن أبى سليمان هو شيخ أبى حنيفة .

ومع هذا فهذا القول هو قول أحمد بن حنبل ، واسحق بن راهويه ، وغيرهما . ومذهبه باق إلى اليوم وهو مذهب داود بن علي وأصحابه . ومذهبهم باق إلى اليوم فلم يجمع الناس اليوم على خلاف هذا القول ؛ بل القائلون به كثير فى المشرق والمغرب ، وليس فى الكتاب والسنة فرق فى الأئمة المجتهدين بين شخص وشخص . فمالك، والليث بن سعد، والأوزاعى ، والثوري : هؤلاء أئمة في زمانهم ، وتقليد كل منهم كتقليد الآخر ؛ لا يقول مسلم انه يجوز تقليد هذا دون هذا ؛ ولكن من منع من تقليد احد هؤلاء فى زماننا فانما يمنعه لأحد شيئين .

(أحدهما) اعتقاده أنه لم يبق من يعرف مذاهبهم وتقليد الميت فيه نزاع مشهور . فمن منعه قال هؤلاء موتى ، ومن سوغه قال لا بد أن يكون في الأحياء من يعرف قول الميت .

و (الثاني) أن يقول : الاجماع اليوم قد انعقد على خلاف هذا القول ، وينبني ذلك على مسألة معروفة في أصول الفقه ، وهي أن الصحابة مثلا أو غيرهم من أهل الأعصار إذا اختلفوا في مسألة على قولين ثم أجمع التابعون أو أهل العصر الثانى على أحدهما فهل يكون هذا إجماعا يرفع ذلك الخلاف ؟ وفى المسألة نزاع مشهور فى مذهب أحمد وغيره من العلماء . فمن قال : إن مع إجماع أهل العصر الثانى لا يسوغ الأخذ بالقول الآخر ، واعتقد أن أهل العصر أجمعوا على ذلك يركب من هذين

الاعتقادين المنع .

ومن علم أن الخلاف القديم حكمه باق ؛ لأن الأقوال لا تموت بموت قائلها : فانه يسوغ الذهاب إلى القول الآخر للمجتهد الذي وافق اجتهاده ، واما التقليد فينبني على مسألة تقليد الميت ، وفيها قولان مشهوران أيضا فى مذهب الشافعي وأحمد وغيرهما .

واما إذا كان القول الذي يقول به هؤلاء الأئمة او غيرهم قد قال به بعض العلماء الباقية مذاهبهم فلا ريب ان قوله مؤيد بموافقة هؤلاء ويعتضد به ، ويقابل بهؤلاء من خالفه من أقرانهم : فيقابل بالثوري ، والأوزاعي أبا حنيفة ومالك ؛ إذا الأمة متفقة على أنه إذا اختلف مالك ، والأوزاعي ، والثوري ، وأبو حنيفة . لم يجز أن يقال قول هذا هو صواب دون هذا إلا بحجة . والله أعلم .

آخر المجلد العشرين

فهرس المجلد العشرين

الصفحة . الموضوع

الصفحة الموضوع

الصفحه		الموضوع

٢٩٤ – ٣٩٦ « صحة مذهب أهل المدينة »

الصفحة | الموضوع

الصفحة الموضوع

٤٠٠ ـ ٤٩٩ « الحقيقة والمجاز »

الصفحة	الموضـــوع
٤١٠ ـ ٤٣٥	(٤) هذا اللفظ المضاف لم يوضع ولم يستعمل الا فـي هـذا المعنى الخ
٤١٥	(٥) قوله هذه الالفاظ ان كانت حقيقة لزم ان تكون مشتركة . جـوابـه .
٤١٦ ـ ٤١٨	الاشتراك ، كل لفظ أطلق على معنيين فى اللغة فلا بد من قدر مشترك بينهما .
٤١٨	ما يختار فى الحر وفى البلاد الحارة وفى البلاد الباردة والشتاء من المأكولات ، سبب ذلك .
٤١٨ ، ٤١٩	الاشتقاق ثلاثة أنواع : أمثلة لذلك .
٤١٩ ، ٤٢٠	اذا قيل هذا اللفظ مشتق من هذا .
٤٢٠ ، ٤٢١	هل الفعل مشتق من المصدر أو المصدر مشتق من الفعـل أقوى الحركات الضمة ، واخفها الفتحة ، والكسرة بينهما : فوضعـت اللغة على ذلك .
٤٢١	ما كان من المعربات عمدة فله الرفع ، وما كان فضلة فله النصب، وما كان بينهما فله الجر
٤٢١ ، ٤٢٢	سر الفتح والضم والكسر أيضا فى المبنيات
٤٢٣ ـ ٤٢٥	قد يتفق اللفظان فى الدلالة على معنى ويمتاز أحدهما بزيادة كما اذا قيل فى السيف انه سيف وصارم ومهند الخ وتسمى الاسماء المتكافئـة .
٤٢٥ ، ٤٢٦	(ان هى الا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم) الاية .
٤٢٥ ، ٤٢٦	(قل أرأيتم ما تدعون من دون الله أرونى) الاية ونحوها .
٤٢٦	(أم أنزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون)
٤٢٧ ـ ٤٣٠	الاسماء المترادفة والمتباينة والمتواطئة والمشتركة اشتراكا لفظيا
٤٢٩	(يا أبت استأجره)
٤٣١ ، ٤٣٢	فصل لفظ الظهر والمتن والساق والكبد والسيف لا يجـوز أن تستعمل فى اللغة الا مقرونة بما يبين المضاف اليه .
٤٣٢ ، ٤٣٣	ان قيل التشابه بين معنى الرسول والرسول أتم من التشابـه بين معنى الكبد والكبد والسيف والسيف ؟
٤٣٢ ـ ٤٣٤	التشابه والفارق بين قوله (بيتـــى) و (بيـــوت النبـــى) ونحو ذلك .

الصفحة	الموضوع

الصفحة الموضوع

الصفحة	الموضوع

الصفحة		الموضوع
